UNIVERSIDAD DE MURCIA
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

# ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

## MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

## XXI



J. Mª Blázquez Martínez y A. González Blanco (Eds.)

# SACRALIDAD Y ARQUEOLOGÍA

### Thilo Ulbert zum 65 Geburtstag am 20 Juni 2004 gewidmet

2004


1968 - 1972/73
SON FADRINET

**UNIVERSIDAD DE MURCIA**
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

# ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

**MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA**
Serie dirigida por el Dr. D. Antonino González Blanco




J. Mª Blázquez Martínez / A. González Blanco (Eds.)

# SACRALIDAD Y ARQUEOLOGÍA

## Homenaje al Prof. Thilo Ulbert al cumplir 65 años

2004

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO
Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía




Servicio de Publicaciones
I.S.S.N.: 0214-7165
Depósito Legal: MU-416-1988
Fotocomposición e impresión: COMPOBELL, S.L. Murcia

# ÍNDICE

## ARQUITECTURA



## ESCULTURA



## MOSAICOS



## EPIGRAFÍA



## NECRÓPOLIS



## HAGIOGRAFÍA



## LITURGIA Y RELIGIOSIDAD

**SOCIOECONOMÍA**



**HISTORIOGRAFÍA**



**ÉPOCA OMEYA**



**LOS FORJADORES DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA**

*Sacralidad y Arqueología,* **Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, pág. 9**

# PRESENTACIÓN

Para *Antigüedad y Cristianismo* es un alto honor dedicar un volumen de homenaje a Thilo Ulbert, al cumplir sus 65 años, en aplauso y exaltación pregonera de su labor investigadora.

Esta ofrenda es justo reconocimiento a una vida fecunda que a todos nos ha enriquecido y que a la historia de la Antigüedad Tardía la ha llevado por caminos de luz y de inteligencia. Sus trabajos, en España y en todo el Mediterráneo, constituyen un hito en el estudio y comprensión de nuestra arquitectura paleocristiana. En el siglo XIX Hübner creó la historia romana de España, reuniendo, además, las inscripciones de la España Cristiana; y en el XX Schlunk y Hauschild alcanzaron cumbres que han determinado la marcha de la disciplina en el ámbito de nuestra piel de toro. La obra de Ulbert ha conseguido que la conciencia científica de la historia de la Antigüedad Tardía en la Península mantenga su vigor y riqueza sin desmerecer en nada de sus muy ilustres predecesores.

Ante tal esfuerzo y calidad científica por parte española no cabe otra postura que admiración y gratitud. Cuando concebimos la idea de exaltar sus merecimientos en un homenaje, la dirección de la revista *Antigüedad y Cristianismo* experimentó una gran alegría y se unió sin fisuras a la obra, porque el proyecto no sólo cumplía de manera perfecta sus objetivos sino que una vez más nos abríamos a la colaboración de un plantel de investigadores de primer grado y a una nueva oportunidad para renovar nuestra visión de la Antigüedad Tardía. Así los méritos, el trabajo y clarividencia del Prof. Ulbert no sólo brillan por lo que formulan, sino también por su poder de convocatoria. Tenemos que confesar que con nuestro esfuerzo no sólo contribuimos a honrar al insigne investigador, sino que los más beneficiados somos nosotros mismos, lo que constituye un nuevo motivo de amistad agradecida hacia nuestro maestro Thilo Ulbert.

Y como no podía ser de otro modo, nuestro homenaje va también al Instituto Arqueológico Alemán, en su medio siglo de presencia brillantemente activa en la Península Ibérica. Al honrar a su actual Director también pretendemos enaltecer a la Institución, que nos es muy querida y a la que tanto debemos especialmente en el ámbito que cultivamos con preferencia reconocida.

Esperamos y deseamos que este libro sirva para obligar a Thilo a afincarse en España y seguir contribuyendo con sus grandes cualidades a la investigación de nuestra historia de esta época sobre la base de los restos arqueológicos, y en adelante, y tras este cariñoso preámbulo, desearíamos que continuara su presencia en estas páginas como colaborador ordinario y, en cualquier caso, siempre será para nosotros miembro de honor del consejo de redacción de nuestra revista.

A nosotros se suma en este homenaje toda la Arqueología española, cuyos profesionales nos han pedido que así lo hagamos constar.

Murcia, 20 de junio del 2004.

*Sacralidad y Arqueología,* **Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, págs. 13-32**

# DAS THEATER IN KANATHA: FUNKTION UND BEDEUTUNG

KLAUS S. FREYBERGER

## ABSTRACT

Das kleine Theater auf dem Osthang des Wadi lag außerhalb der antiken Siedlung von Kanatha. Das ursprüngliche Bauwerk wurde im Zuge eines neuen urbanistischen Ausbaus der Stadt in der zweiten Hälfte des 1. Jh. v. Chr. errichtet. Im späten 2. Jh. fanden umfangreiche Restaurierungsarbeiten statt. Aus dieser Zeit stammt die griechische Stifterinschrift auf der Stirnwand der Orchestra. Nach dem Text finanzierte der Vorsitzende des Stadtrats, ein Einheimischer mit römischem Bürgerrecht namens Marcos Ulpios Lysias, den Bau aus eigenen Mitteln. Ein antiker Wasserkanal verlief von dem 70 m südlich gelegenen Nymphäum zu dem Theater, durchquerte unterirdisch dessen Bühnensockel und führte schließlich über das Wadi in die Stadt zu den nordwestlich gelegenen Thermen. Alle drei Bauwerke, das Nymphäum, das Theater und die Thermen waren funktional eng mit dem Wasserversorgungssystem verknüpft, das in Verbindung mit dem neuen urbanistischen Planungskonzept der Stadt in der zweiten Hälfte des 1. Jhs. v. Chr. zur Ausführung kam. Die Verbindung des Theaters mit dem Nymphäum legt die Vermutung einer rituellen Nutzung der Stätte an Festtagen nahe. Darüber hinaus kann die Stiftung des Vorsitzenden des Stadtrats als Indiz für die Annahme gelten, dass der kleine Theaterbau auch als Tagungsort für den Stadtrat Verwendung fand.

## RESUMEN

El pequeño teatro en la ribera oriental del Wadi, estaba situado fuera del asentamiento de Kanatha. El edificio original se levantó en el contexto de una nueva planificación de la ciudad en la segunda mitad del siglo 1 a. C. Al final del siglo II tuvieron lugar trabajos de restauración muy amplios. De esta época procede la inscripción fundacional griega situada en la diadema de la orchestra. Según el texto financió el edificio con su dinero personal el presidente del consejo de

gobierno de la ciudad, un indígena con ciudadanía romana, llamado Marco Ulpio Lysias. Un antiguo canal de agua traía agua al teatro desde un ninfeo situado a 70 metros al sur, atravesaba por debajo de tierra el zócalo del escenario y pasando el wadi conducía a las termas situadas en la ciudad, al noroeste. Los tres edificios, el ninfeo, el teatro y las termas estaban estrechamente unidos funcionalmente con el sistema de traída y distribución del agua, que se llevó a cabo en relación con el nuevo plan de urbanización en la segunda mitad del siglo I a. C. La unión del teatro con el ninfeo hace suponer una utilización ritual del lugar en los días de fiesta. Además la aportación del presidente del consejo de gobierno urbano hace probable la idea de que el pequeño edificio del teatro se utilizara de hecho como lugar de reunión ordinaria del consejo de gobierno municipal.

**Palabras clave:** teatro, Kanatha, Nymphaeum.

## 1. EINLEITUNG

Die individuell gestalteten Basaltbauten des antiken Kanatha aus römischer und spätantiker Zeit prägen bis heute das Erscheinungsbild des neuzeitlichen Drusendorfes Qanawat[1]. Der Ort liegt 7 km nordöstlich der Bezirkshauptstadt Souweida, des antiken Dionysias-Soada, und 85 km südöstlich von Damaskus an der Nordwestflanke des vulkanischen Basaltmassivs des Dschebel al-Arab in einer Höhe von 1200 m. Diese Landschaft im Süden Syriens, die im heutigen Sprachgebrauch auch Dschebel Hauran heißt, ist weitgehend mit dem antiken Gebiet der Auranitis gleichzusetzen[2]. Schon im 19. Jahrhundert suchten Reisende, Künstler und Architekten die Ruinen auf. Dabei galt das Interesse mehr der nostalgisch anmutenden Stimmung der Ruinen in der Vulkanlandschaft als dem historischen Aussagewert der Bauwerke. Erst am Ende des 19. Jahrhunderts wurden die antiken Monumente und deren Bildwerke mehrfach zum Gegenstand wissenschaftlicher und insbesondere archäologischer Untersuchungen[3]. In jüngster Zeit stehen die Chronologie und Funktion der Bauwerke sowie die Urbanistik der antiken Stadt im Zentrum der Betrachtung[4].

Das am Wadi idyllisch gelegene kleine Theater fand in der Forschung mehrfach Beachtung, eine eingehende Bestandsaufnahme des Bauwerk existiert aber bis heute nicht (Abb. 1 Taf. 1a).

---

1 Zur Geschichte von Kanatha: *RE* 10 (1917) 1856 s. v. «Kanatha» (Moritz); JONES, A. H. M., *The Cities of the eastern Roman Provinces* (1971) 258f. 285ff. 566; STILLWELL, R., (Hrsg.), *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites* (1976) 191f. s. v. «Canatha» (J. P. Rey-Coquais); SCHÜRER, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ II* (175 B. C.-A. D. 135). Rev. by VERMES, G.-MILLAR, F.-BLACK, M. (1979) 140ff.; SARTRE, *SYRIA*, M. 58, 1981, 343-357; ders., SARTRE, M., ARAM 4:1 (1992) 139ff.; MACADAM, H. I., *Studies in the History of the Roman Province of Arabia* (1986) 74ff.

2 MILLAR, F. *The Roman Near East* (1993) 396.571 Map 7.

3 BD III (1909) 107ff.; BUTLER, H. C., *Architecture and other Arts* (1903) 351ff.; Butler, Syria 346ff.

4 AMER, G.; BISCOP, J. L.; DENTZER-FEYDY, J.; SODINI, J. P., *Syria* 59, 1982, 257ff.; DONCEEL, R., *AAAS 33.2* (1983) 129ff.; ders., *Muséon* 100, 1987, 67ff.; DONCEEL, R.-VOÛTE, P. in : *Actes du XIe Congrès International d´Archéologie Chrétienne de Lyon* 1986 (1989) 1661ff.; FREYBERGER, K. S., *DaM* 7, 1993, 63-79. Umfangreiche Feldforschungen in Qanawat finden seit 1996 im Rahmen eines syrisch-deutschen Kooperationsprojektes statt, das im Auftrag des Deutschen Archäologischen Instituts und der Generaldirektion der Altertümer und Museen Syriens durchgeführt wird: ERTEL, C. *DaM* 12, 2000, 187ff.; FISCHER, T., *DaM* 12, 2000, 177ff., LAXANDER, H., *DaM* 12, 2000, 245ff.; OENBRINK, W., *DaM* 12, 2000, 231ff.; PEUSER, J., *DaM* 12, 2000, 223ff.; FREYBERGER, K. S., *DaM* 12, 2000, 155ff.; ders. in: FREYBERGER, K. S. – WESTPHALEN, S., (Hrsg.), *Zehn Jahre Ausgrabungen und Forschungen in Syrien* 1989 – 1998 (1999) 28ff.; ders. in: *Proceedings of the First International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East,* Rome, May 18th -23rd 1998 (2000) 495ff.; ders., *BEtOr* 52, 2000, 143-156. Weitere Berichte erscheinen in *DaM* 13 (im Druck).

Umstritten sind auch dessen Funktion und Deutung im Kontext der antiken Stadt. Trotz dieser Mängel lassen sich aber aus den vorhandenen archäologischen und epigraphischen Zeugnissen Indizien ermitteln, die Aussagen über die Chronologie und Bestimmung des Theaters ermöglichen. Da Kleinfunde und Elemente der Ausstattung weitgehend fehlen, die wichtige Hinweise auf die Funktion geben könnten, sind als Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen nur die Bauformen und die Stifterinschrift heranzuziehen und im Vergleich mit anderen Theaterbauten auszuwerten.

## 2. LAGE UND AUFBAU

Das Theater befindet sich außerhalb der antiken Siedlung am Fuß des Osthangs in dem tief eingeschnittenen Tal des Wadi Ghar (Abb. 1 Taf. 1a.b)[5]. Mit Bedacht wurde die Lage des Bauwerks gewählt. Die hohen und steilen Hänge sowie die Ausrichtung der *Cavea* nach Nordwesten bewirken, daß das Bauwerk im Sommer nicht der heißen Sonne und dem grellen Licht ausgesetzt ist, sondern fast gänzlich im Schatten liegt[6]. Von dem Ort aus war das Gebäude nur über eine Brücke über dem Wadi zugänglich.

Das gesamte Bauwerk und auch dessen Ausstattung wurden aus dem anstehenden Basalt hergestellt. Ist die *Cavea* zum größten Teil in den Felsboden des Hangs gehauen, so liegen deren Endwände, die Orchestra mit ihrer Stirnwand und das Bühnengebäude auf einer künstlich aufgeschütteten Terrasse. Das Gebäude, das in der Größe der *Cavea* mit einem Durchmesser von 25 m dem Theater von Shumi[7] im Karmelgebirge gleicht, zählt zu den kleinsten bekannten Theaterbauten im östlichen Mittelmeergebiet. Von der *Cavea* haben sich neun Sitzreihen erhalten, deren 72 cm tiefe und 42 cm hohe Sitzplätze ein fein gestaltetes Profil aufweisen[8]. Zwei symmetrisch angelegte Treppen und zweite weitere, die entlang der Endwände der *Cavea* verliefen, unterteilen diese in drei etwa gleichgroße Cunei. Die Orchestra hat einen Durchmesser von 6.90 m und ist durch eine 1.30 m hohe Stirnwand von der *Cavea* getrennt. Der Boden der Orchestra zeigt unterschiedlich versetzte Basaltplatten. Diese sind vor dem Zuschauerraum halbkreisförmig, vor dem *Pulpitum* horizontal und parallel zur Längsachse des Bühnenhauses verlegt (Taf. 1b. 2a). Über dem Kopfprofil der Stirnwand verläuft ein Umgang, die Praecinctio, von deren Scheitel aus zwei kleine, mit fünf Stufen versehene Treppen in der geöffneten Stirnwand zum Niveau des Fußbodens der Orchestra hinabführen. Die Stirnwand hat ein aufwendig gestaltetes Fußprofil (Taf. 1c): Über einer Plinthe folgen ein breiter Torus, ein abwärts gerichtetes *Kyma*, ein schmaler *Torus* und eine Platte. Das originale Kopfprofil ist nur an den beiden Blöcken mit den beiden Treppchen im

---

5 Es ist nicht korrekt, die Lage des Theaters als extra muros zu bezeichnen, da für den Ort keine Stadtmauer nachweisbar ist. Die mit Türmen versehene Mauern im Süden und Westen der Stadt konnten durch die jüngsten Untersuchungen des syrisch-deutschen Kooperationsprojektes als Bezirksmauern der Heiligtümer in der Oberstadt identifiziert werden. Zum Theater: BD III 140ff. Abb. 1035.1036; BUTLER, *SYRIA* 350 f. Abb. 316 Taf. 21; FRÉZOULS (1952) 61ff. Abb. Taf. 5,10; 6,11.12; ders., *SYRIA* 36, 1959, 214.225 Taf. 17,5-6; FRÉZOULS (1961) 59f.79.84; ders. in: DENTZER, J.-M.- – ORTHMANN, W. (Hrsg.), *Archéologie et histoire de la Syrie II* (1989) 393f. Abb. 107; SEGAL (1995) 43f. Abb. 17-19; FREYBERGER, a. O. (Anm. 4, 1999) 35 ff. Abb. 18.

6 FRÉZOULS (1952) 62 Anm. 1 weist darauf hin, daß die Lage dieses Theaters den Bestimmungen Vitruvs Genüge leistet.

7 CONDER, C. M. – KITCHENER, H. H., *Survey of Western Palestine* (1981-1983) 66f.; SHENHAV, E., «Shuni/Miamas», QUADMONIOT 89/90, 1990, 58-62; SHENHAV, E., «Shuni», *Hadashot Arkeologiyot* 94, 1990, 53-55 Abb. 54; SEGAL (1995) 69f. Abb. 72-78.

8 BD III 141 Abb. 1036

Scheitel der Stirnwand erhalten. Über allen anderen Blöcken liegen profilierte Steinplatten auf, die ursprünglich zu den Sitzreihen des Theaters gehörten und vermutlich in der Neuzeit auf die Stirnwand gesetzt wurden. Die Blöcke gleichen in den Maßen und der Abfolge der Profile den Sitzbänken der *Cavea*. Eine griechische Stifterinschrift in sorgfältig ausgeführten, 18 cm hohen Buchstaben erstreckt sich über das gesamte Halbrund der Stirnwand[9]. Der Text besagt, daß ein Marcos Ulpios Lysias, Sohn des Ikauros, der das Amt eines Proedros innehatte, zum Bau des Theaters 10000 Denare aus eigenen Mitteln stiftete. Der in der Inschrift genannte Betrag wird durch ein M wiederholt. Aus den Angaben der *Trinomina* und des Amtes ist zu erschließen, daß es sich bei dem Besteller um einen lokalen Würdenträger handelte, der im Besitz des römischen Bürgerrechts war. Nach dem Gentilnamen Ulpios zu urteilen, wurde schon einem Vorfahren dieses Stifters während der Herrschaft des Kaisers Trajan das römische Bürgerrecht verliehen. Über der Stifterinschrift befindet sich im Scheitel des Halbkreises eine weitere, deren kleine Buchstaben grob in den Basalt eingraviert sind (Taf. 1d)[10]. Der Text ist nur fragmentiert erhalten, da der südlich anschließende Stein, auf dem sich die Zeile fortsetzte, bei einer Reparatur durch einen anderen Block ersetzt wurde. Auf der vorhandenen Inschrift sind der Name des Spenders, Polybios Kovarteinos, und eine der genannten Stiftungen, eine Schwelle, überliefert.

Von dem 34 m langen Bühnenhaus haben sich die Fundamente des *Pulpitums*, die beiden untersten Lagen des Quadermauerwerks der Rückwand und die mit rechteckigen und segmentförmigen Nischen verzierte Front des *Pulpitums*, das *Proscaenium*, erhalten (Taf. 2a.b). In den beiden äußersten Nischen befanden sich Treppen, die Zugang zu dem Laufniveau des *Pulpitums* gewährten. Das weit verbreitete Schema der *Scaenae Frons* mit der *Porta Regia* im Zentrum und den *Hospitalia* an den Seiten ist auch für das Theater in Kanatha zu postulieren. Im Bereich des Haupttors liegt ein profilierter Block der Archivolte, die auf einen überwölbten Durchgang schließen läßt. An der Rückwand des Bühnenhauses sind drei Lagen grob behauener Basaltblöcke über dem heutigen Niveau der nach Westen zum Wadi führenden Terrasse zu sehen (Taf. 2b). Diese Blöcke gehörten zum Fundament, das in der Antike wohl nicht sichtbar war. Am nördlichen Ende befindet sich ein Ausfluß in Form einer rechteckigen Öffnung, über der gleich einem Türsturz ein grob behauener Basaltblock liegt. Auf den Fundamenten folgen zwei Lagen des aufgehenden Mauerwerks, das aus Quadern unterschiedlichster Größe besteht. Die Durchgänge der *Hospitalia* und der *Porta Regia* wurden in der Neuzeit mit Basaltsteinen zugesetzt. Hinter der Rückwand des Bühnenhauses fällt das Gelände über mehrere Terrassen zum Wadi hin ab.

Im Bereich des Theaters lassen sich mehrere Wasserkanäle und Becken feststellen. Die zwei Durchgänge, die 3.80 m hinter den Ecken der Stirnwand der *Orchestra* ansetzen und sich mit Pilastern verzierten Eingängen zur *Orchestra* hin öffnen, werden für die *Paradoi* gehalten. Da die Korridore am Süd- und Nordende durch eine Mauer geschlossen waren, konnte deren Eingang nur auf der einzigen offenen Seite im Westen liegen. Zu einem späteren Zeitpunkt wurde der Südkorridor durch Quadern in zwei Raumeinheiten unterschiedlicher Tiefe aufgeteilt und dessen Eingang zur Orchestra durch eine weitere Steinreihe geschlossen (Taf. 4c). Die Versinterungen auf der Oberfläche des Bodens und im unteren Bereich der Innenwände lassen darauf schließen, daß die beiden Raumeinheiten als kleine Wasserbecken genutzt wurden. Unter diesen sind Quellen oder Rinnsaale zu vermuten, deren Wasser nach oben in die Bassins eindringt. Einer späteren Nutzungsphase in der Neuzeit gehörte auch ein Becken hinter der Rückwand des

9 *CIG* 4614; Waddington Nr. 2341; BD III 141; *IGR* III 1235; SARTRE, M., *D´Alexandre à Zénobie* (2001) 659.
10 WADDINGTON Nr. 2342.

Bühnenhauses an[11]. Unklar bleibt die Bestimmung der geschlossenen Korridore, deren extrem massives Quadermauerwerk in der Gestaltung und Konstruktionstechnik den Wänden des Bühnenhauses entspricht und damit zur originalen Bauphase gehört (Taf. 3a.b; 4c).

Unmittelbar vor den Fundamenten der *Scaenae Frons* ist ein antiker Wasserkanal zu sehen (taf. 1b.4a). Dieser wurde von einem Quellkanal gespeist, der hinter der Rückseite des 70 m südlich gelegenen Nymphäums[12] verläuft und sich beim Austritt an der Nordostecke ursprünglich mit Hilfe eines Wasserverteilers in zwei Arme verzweigte (Taf. 3c). Der eine, heute nicht mehr erhaltene, führte zu dem Zufluss auf der Nordseite des Nymphäums (Taf. 3c), während der andere noch in situ nach Norden zum Theater Kurs nimmt und dessen *Pulpitum* unterirdisch durchquert (Taf. 1b. 4a). Er besteht aus sorgfältig verlegten Rinnsteinen aus Basalt (Taf. 4b). In der Mitte des Steins floss das Wasser durch eine halbkreisförmige Vertiefung. Die erhöhten Ränder der Rinne werden auf beiden Seiten von einem tiefer gelegenen breiten Falz gesäumt, dessen Oberfläche rau aufgepickt ist. Auf diesem lagen die Decksteine auf, damit das Wasser geschützt zum Zielort fließen konnte. Während unserer Untersuchungen im Herbst 2003 fanden sich bei Säuberungsarbeiten Einbettungen an der Front des Bühnensockels. In diesen lagen ursprünglich Bleirohre mit einem Durchmesser von 40 mm, die seitlich von dem Quellkanal zur Front des *Pulpitums* führten und von hier aus den Boden der *Orchestra* überfluten konnten. Ein unterirdischer Abwasserkanal, der unter dem Boden der *Orchestra* zu einem Ausfluss am nördlichen Ende der Bühnenrückwand verläuft (Taf. 2b), leitete das Gebrauchswasser nach außen in einen weiteren Kanal ab, der schließlich in eine große *Birka* im Norden der Stadt mündete. Das in die beiden *Paradoi* eindringende Wasser floss vermutlich in kleine unterirdische Becken oder Kanäle ab. Das frische Quellwasser fand wohl kaum für die Reinigung des Theaters Verwendung, sondern es speiste vor allem die nahe gelegenen Thermen im Norden der Stadt. Das Nymphäum, das Theater und die Thermen, die alle durch ein ausgeklügeltes Kanalsystem miteinander verbunden sind, lassen sich auf das urbanistische Planungskonzept aus dem 1. Jh. v. Chr. zurück führen.

## 3. CHRONOLOGIE

Das Theater in Kanatha wird einstimmig in die spätantoninische-frühseverische Zeit datiert. Als wichtigstes Argument gilt die große Stifterinschrift auf der Stirnwand der *Orchestra* (Taf. 1b-d)[13]. Bis heute wurde aber nicht erörtert, ob die aus dem epigraphischen Zeugnis abgeleitete Datierung im Einklang mit dem archäologischen Befund steht. Als chronologische Indizien bieten sich das Mauerwerk und die Profile des Monuments an. Von wichtiger Aussagekraft sind die Gestaltung und Konstruktionstechnik der Mauer an der Rückseite des Bühnengebäudes (Taf. 2b. 3a). Es handelt sich um ein mörtelloses Quadermauerwerk aus Basalt. Die Quadern der unterschiedlich hohen Lagen differieren in der Länge beträchtlich und sind somit nicht als Läufer und Binder im Wechsel angeordnet. Auf der Schauseite ist die Oberfläche mit dem Spitzeisen rauh aufgepickt. Die Quadern der untersten

---

11 Mitarbeiter der syrisch-deutschen Mission legten das Becken 1998 frei: FREYBERGER, *BEtOr* a. O. (Anm. 4) 150.154 Abb. 6.

12 REY, E. G., *Voyage dans le Haouran* (1860) 134 ; BD III 142f. Abb. 1037; BUTLER, Syria 347; FREYBERGER, a. O. (Anm. 4) 36f. Abb. 19. Das Bauwerk wurde im Jahr 2000 von M. La Torre und T. Steiger steingerecht aufgenommen: LA TORRE, M., «Bauforschung am Nymphäum in Qanawat», *DaM* 13 (im Druck); BREITNER, G., «Das Quellheiligtum von Qanawat». Ein Arbeitsbericht, *DaM* 13 (im Druck).

13 s. o. Anm. 9.

Lage liegen nicht nur auf den Blöcken der obersten Fundamentschicht auf, sondern deren Unterkante ist dem Profil des Auflagers der Blöcke angepaßt. All diese Eigenheiten finden sich in entsprechender Weise an der nördlichen Terrassenmauer des Heiligtums in Seeia. Nach der Dedikationsinschrift des Tempels des Baalschamin, des wichtigsten Sakralbaus des Heiligtums, wurde das Gebäude zwischen 33 und 12/11 oder 2/1 v. Chr. errichtet[14]. Vor dessen Baubeginn müssen aber schon die Planung der Anlage und auch elementare Arbeiten wie die Terrassierung des Geländes im Gange gewesen sein. Demzufolge ist die nördliche Terrassenmauer vor 33 v. Chr. zu datieren. Die Podiumsmauer des Tempels 2 in Seeia, dessen Bauzeit wohl auch in das späte 1. Jh. v. Chr. fällt (Taf. 3d)[15], gleicht in der Konstruktionstechnik und Bearbeitung der Quadern weitgehend den beiden anderen genannten Mauern. Dieselbe Machart zeigt sich in Kanatha an den Mauern über den Becken zu beiden Seiten der *Cavea* des Theaters (Taf. 3b. 4c), den Wänden des südlich gelegenen Nymphäums (Taf. 3c)[16], dem Mauerwerk der Thermen[17], dem *Podium* des „Südtempels"[18] aus der ersten Phase im ausgehenden 1. Jh. v. Chr. und die mit drei Konchen versehene Apsis des im „Serail" verbauten Tempels, der ebenfalls dieser Zeit zuzuschreiben ist[19]. Aus den Vergleichen läßt sich folgendes Ergebnis resümieren: Die unterschiedlich hohen Lagen, die enormen Differenzen im Format der Quadern, die rauh aufgepickte Schauseite und die Verzahnung der untersten Lage mit dem Auflager der obersten Fundamentschicht sind charakteristische Merkmale für späthellenistisches und frühkaiserzeitliches Mauerwerk in Kanatha und in der Region des Dschebel al-Arab. Das Ergebnis berechtigt zu der Annahme, daß das Theater in Kanatha in der frühen Kaiserzeit errichtet wurde. Die Datierung wird durch die differenzierte Formgebung des Profils der Sitzreihen erhärtet. Wie läßt sich aber die aus dem archäologischen Befund abgeleitete Chronologie mit der Stifterinschrift aus dem späten 2. Jh. vereinbaren? Eine Antwort darauf geben die Fußprofile des *Proscaenium* und der Stirnwand, die in der Abfolge der Elemente und der plastischen Wiedergabe nahezu identisch sind (Abb. 2 Taf. 1c. 2a). Der nur gering ausladende untere *Torus* und das flach gekehlte abwärts gerichtete *Kyma* unterscheiden sich klar von dem ausladenden Torus und dem steil abwärts gerichteten *Kyma* frühkaiserzeitlicher Profile, wofür der Tempel in Slim[20] und der Vorgängerbau des „Peripteraltempels" in Kanatha[21] Beispiele in

---

14 LITTMANN, E., *Semitic Inscriptions. Publications of an American Archaeological Expedition to Syria in 1899-1900* IV A (1908) 85ff.; ders., *Semitic Inscriptions. Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-1905 and 1909* IV A (1914) 76ff. Nr. 100.

15 Der Sakralbau ist in dem Stil und dem späthellenistisch geprägten Motivrepertoire der Architekturdekoration dem Tempel des Baalschamin sehr ähnlich und steht demnach mit diesem in einem nahezu zeitgleichen Verhältnis. Butler, Syria 386 Abb. 335; DENTZER, J.-M., in: *Contribution Française à l´Archéologie Syrienne 1969-1989 (1989)* 144f. Abb. 2; ders. in: Akten des 23. Internationalen Kongresses für Klassische Archäologie, Berlin 1988 (1990) 366 Abb. 2; FREYBERGER, K. S., *Die frühkaiserzeitlichen Heiligtümer der Karawanenstationen im hellenisierten Osten* (1998) 50 Taf. 29c.d; 32a-c; 33a.b Beil. 13a.b; 14b. Zur Deutung des Tempels: DENTZER-FEYDY, J., *Syria* 56, 1979, 325ff.

16 s. o. Anm. 12.

17 PEUSER, J., a. O. (Anm. 4) 223ff. Abb. 1 Taf. 45.

18 BD III 134ff. Abb. 1029-1031; BUTLER a. O. (Anm. 3, 1903) 351ff.; BUTLER, Syria 347ff. Abb. 315 Taf. 22-24; FREYBERGER, K. S., *DaM* 12, 2000, 155-175; zu den Weihinschriften des Zeus Megistos: WADDINGTON Nr. 2339.2340.

19 Amer, Syria 59 a. O. (Anm. 4) 1982, 259.291 Abb. 11.

20 FREYBERGER, K. S., *DaM* 5, 1991, 9ff. Taf. 6b; FREYBERGER a. O. (Anm. 15) 55ff.

21 FREYBERGER, K. S. – ERTEL, C., Ein Friesblock mit Weihinschrift aus dem Vorgängerbau des ‘Peripteraltempels’ in Kanatha, *DaM* 13 (im Druck).

dieser Region liefern. Weit eher stimmen die Profile des Theaters mit dem Fußprofil am Podium des in antoninischer Zeit errichteten „Südtempels" in Atil[22] überein. Im Vergleich zu den Erzeugnissen in Qanawat sind die Elemente bei dem zuletzt genannten Werk prononcierter voneinander abgesetzt. Profile aus dem 3. Jh., wie sie an der Cellawand des „Südtempels" und den Piedestalen der Säulenvorhalle auf der Nordseite der Westbasilika im „Serail" in Kanatha[23] vorkommen, behalten das Schema der Elemente und deren Abfolge bei, differieren aber von den älteren Artefakten durch eine entschieden flachere Formgebung. Aus den Vergleichen läßt sich eine Datierung der Profile der Stirnwand der Orchestra und des *Proscaenium* in die zweite Hälfte des 2. Jhs. ableiten. Aus dieser Zeit stammt wohl auch die Stifterinschrift, wofür sich die Form der Buchstaben und bedingt auch die *Trinomina* des Stifters mit dem Gentilnamen Ulpios als Indizien anbieten. Da das Theater aber über eine entschieden ältere Bausubstanz verfügt, sind für den Bau zwei Phasen zu postulieren, wobei die jüngere wohl im Rahmen einer Erneuerung oder Verschönerung des Gebäudes stattfand. Es ist denkbar, daß das Theater in antoninischer Zeit mit einer neuen Stirnwand und mit einem aufwendigeren Rahmenwerk des Bühnenhauses versehen wurde. Im späten 2. und frühen 3. Jh. wurden in den Städten der östlichen Mittelmeerwelt öffentliche Repräsentationsbauten und damit auch Theatergebäude formal aufgewertet, indem man sie erneuerte und dabei mit kostbarem Material ausstattete. Ein bekanntes Beispiel bietet das Westtheater in Gadara, dessen *Pulpitum* am Ende des 2. Jhs. eine Marmorverkleidung erhielt[24]. Dabei wurde das ursprüngliche Fußprofil aus Basalt abgeschlagen, um die Marmorplatten an den Wänden zu versetzen. Ein nicht weniger signifikanter Vorgang ist am Theater in Bostra ablesbar[25]. Nach dem stilistischen Befund der Architekturdekoration aus Basalt wurde der Monumentalbau etwa um die Mitte des 2. Jhs. errichtet. In severischer Zeit wurden Wände der Scaenae Frons mit prokonnesischem Marmor verkleidet. Die erste Ordnung der Bühnenfassade wurde mit Basen und korinthischen Kapitellen aus demselben Marmor sowie mit Säulen und Gebälken aus Kalkstein versehen. Auf die Erneuerung des Theaters in Kanatha bezieht sich auch die in der Inschrift festgehaltene Stiftung des Marcos Ulpios Lysias, der als Vorsitzender der Ratsversammlung der Stadt 10000 Dinare vermachte. E. Frézouls, der nur von einer Phase des Bauwerks ausging, gibt irrtümlich die Summe von 1000 Dinaren an[26]. Aus dieser Angabe schloß der Autor, daß diese Geldgabe nicht gereicht hätte, um die Arbeiten des Bauwerks zu finanzieren. Aus diesem Grund könnte es sich nur um eine Teilfinanzierung handeln. Dieser Annahme widersprechen aber die archäologischen und epigraphischen Fakten. Wäre der Proedros nur einer von mehreren Stiftern gewesen, hätte er wohl kaum an seinen Beitrag in einer so monumentalen

22 Laut einer Weihinschrift auf der Plinthe der Südante aus dem Jahr 151 wurde der Tempel in antoninischer Zeit errichtet: *IGR* III 1237; WADDINGTON Nr. 2372; PRENTICE, W. K., *Greek and Latin Inscriptions. Publications of an American Archaeological Expedition to Syria in 1899-1900* III A (1908) 326 Nr. 427a; BD III 103 datieren die Inschrift in das Jahr 213. Dieser Chronologie widerspricht der stilistische Befund der Bauornamentik, nach dem nur die antoninische Datierung möglich ist: Butler, *Syria* 355 f.; DENTZER-FEYDY, J. in: DENTZER, J.-M. (Hrsg.), Hauran I (1986) 291. 297 Taf. 16 a; FREYBERGER, K. S., DaM 4, 1989, 88 Anm. 6.

23 AMER, Syria 59 a. O. (Anm. 4) 1982, 297 Abb. 26.

24 SEGAL (1995) 48f. Abb. 27-30; GUINÉE, R. – MULDER, N. F., ARAM 4, 1992, 387ff.; dies. in: *Studies in the History and Archaeology of Jordan* 6 (1997) 3177ff.; HOFFMANN, A. in: HOFFMANN – KERNER, 119f. Abb. 149 Nr. 15; 177.

25 BD III 47ff.; BUTLER, *Syria* 273ff.; FRÉZOULS (1952) 69ff.; FRÉZOULS (1961) 57.71f.; ders. in: *ANRW* II 12.1 (1982) 410ff.; FINSEN, H., «Le levé du théâtre romain à Bosra, Syrie», *AnalRom* VI Suppl. (1972) 7f.; SARTRE, M., Bostra (1985) 95ff.; FREYBERGER, K. S., *DaM* 3, 1986, 17ff.; SEGAL (1988) 57f. Abb. 106.108.144-148; SEGAL (1995) 53ff. Abb. 38-48.

26 FRÉZOULS (1961) 59f.

Inschrift, die das gesamte Halbrund der Stirnwand einnimmt, erinnern können. Die exponierte Lage und Form der Inschrift ist aber nur dann verständlich, wenn Marcos Ulpios Lysias allein aus eigenen Mitteln entweder den gesamten Bau oder die Restaurierung beziehungsweise Verschönerung des Theaters finanzierte. Letztere Vermutung steht nicht im Widerspruch zu der angegebenen Höhe der Spende von 10000 Dinaren.

## 4. FUNKTION

Da es sich bei dem Theater in Kanatha um einen öffentlichen Repräsentationsbau lokaler Prägung handelte, stellt sich die Frage, in welcher Weise das Gebäude den Einwohnern dieser Stadt diente. Eine Antwort darauf ist aus der Lage und den Bauformen des Monuments sowie dem Text der Stifterinschrift zu ermitteln.

### 4.1. Das Theater als Festspielort

Die Lage außerhalb des Siedlungsbereiches erlaubt keine eindeutige Aussage auf eine bestimmte Funktion des Gebäudes. Der schattige Platz in dem tief eingeschnittenen Tal des Wadi und dessen Nähe zum kühlen Wasser boten ideale Voraussetzungen zum Bau des Theaters an dieser Stelle. Da die Anlage nur 200 m vom antiken Stadtzentrum entfernt lag, konnte sie von der ohnehin kleinen Stadt aus bequem erreicht werden. Die zur Überquerung des Wadi notwendige Brücke lag in der Antike vermutlich etwa 50 m östlich der Thermen in dem Bereich, wo sich heute eine moderne Brücke aus Beton befindet.

In dem Bauwerk sind alle zur Durchführung von Schauspielen notwendigen Einrichtungen vorhanden, wie die *Cavea* mit ihren Zu- und Ausgängen, die Orchestra und das Bühnenhaus bezeugen. Auch wenn das Monument in Kanatha zu den kleinsten bekannten Theaterbauten im Osten zählt, so bot es doch den Einwohnern und auch Gästen genügend Platz, um an den Veranstaltungen teilnehmen zu können. Es ist denkbar, daß Komödien und Tragödien zum Standardrepertoire der Aufführungen gehörten. Kanatha, das kurz nach der Eingliederung in die Provinz Syrien den Status einer *Polis* erhielt, hatte als Mitglied der Dekapolis auch eine von dieser Verfassung geprägte Bürgerschaft[27]. Schon bald nach dem Erhalt des Stadtstatus wurde Kanatha monumental ausgebaut, wobei auch Gebäude der hellenistisch-römischen Stadtkultur wie das Theater Aufnahme fanden. In diesem Kontext nimmt es kein Wunder, wenn die Polisbürger an dieser Stätte Schauspiele sahen. Aller Wahrscheinlichkeit nach gab es auch noch andere Darbietungen wie musische Wettbewerbe und musikalische Aufführungen.

### 4.2. Das Theater als Ort ritueller Begehungen

Da die Schauspiele häufig im Rahmen religiöser Fest- und Feiertage stattfanden, hatte das Theater auch kultischen Erfordernissen Genüge zu leisten. Dieser Sachverhalt galt wohl auch für

27 Weih- und Stifterinschriften in Kanatha nennen die für die Polis charakteristischen öffentlichen Ämter lokaler Würdenträger. Dabei sind vor allem die Ratsherren, deren Vorsteher und ein Marktaufseher anzuführen: SCHÜRER, E., The *History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* I (175 B.C.-A.D. 135). Rev. by VERMES, G. – MILLAR, F. – BLACK, M. (1973). Eine neu gefundene Weihinschrift, die aus dem Vorgängerbau des „Peripteraltempels“ stammt, ist die älteste bekannte Weihinschrift mit der Nennung eines Ratsherren: FREYBERGER, K. S., *DaM* 12, 2000, 169-171 Abb. 4; FREYBERGER, K. S. – ERTEL, C., a. O. (Anm. 21).

das Theater in Kanatha, worauf bestimmte Einrichtungen und vor allem dessen bauliche und funktionale Verbindung mit dem Nymphäum schließen lassen (Taf. 2d). Die zwei sich gegenüberliegenden Treppchen, die im Scheitel der Stirnwand zur Orchestra hinabführen, werden als einziger Zugang zwischen *Orchestra* und *Cavea* gedeutet (Taf. 1c.d)[28]. Die winzigen Treppen und die schmale Öffnung schließen aber eine Funktion als Durchgang für das Publikum aus. An dieser Stelle, wo auch das Fußprofil der Stirnwand unterbrochen ist, liegt das Fragment einer Plattform in situ (Taf. 1c). Auf dieser stand mit großer Wahrscheinlichkeit ein Altar, der für die kultische Bestimmung des Bauwerks notwendig war[29]. Es handelte sich wohl um einen Brandopferaltar, an dem der Priester vor Beginn der Aufführungen oder während der rituellen Begehungen den Göttern opferte. Eine entsprechende Einrichtung befindet sich in dem Theater in Byblos, das in der Nähe des „Großen Tempels" lag[30]. Die kultische Bestimmung des Bauwerks wird nicht nur durch die ursprüngliche Lage neben dem Sakralbau, sondern auch durch die Existenz eines Altars erhärtet, der im Scheitel der *Cavea* auf der untersten Plattenlage steht.

Das Theater in Kanatha war funktional eng mit dem Nymphäum verknüpft. Letzteres wurde allem Anschein nach auf einer älteren Kultstätte errichtet, die als Quellgrotte unter freiem Himmel stand. Das 5.10 m breite und 10.80 m tiefe Monument ist auf drei Seiten geschlossen, während die offene Front nach Westen zum Wadi ausgerichtet ist. In dem zweigeschossig gegliederten Innenraum befindet sich im unteren Bereich ein Becken, das zwei Zuflüsse auf der Ost und Nordseite besitzt (Taf. 3c). Vor dem Bassin und damit auch vor der Front des Bauwerks lag ein Schöpfbecken. Die Innenwände des oberen Stockwerks sind mit rechteckigen Nischen versehen, wobei sich drei auf der Nord- und zwei auf der Südseite gegenüberstehen. Die heute stark zerstörte Rückwand besaß drei runde Nischen. Das Obergeschoß ist zugänglich über eine in der Südwand nahe der Südostecke gelegene Tür, von der aus eine vierstufige Treppe zu einem entlang der Rückwand verlaufenden Steg hinabführt. Diese schmale Plattform, deren basaltene Platten 90 cm aus der Innenwand vorspringen, diente nicht nur der Wartung und Reinigung im oberen Bereich, sondern auch als Zugang zu den runden Nischen. Es ist denkbar, daß in diesen tragbare Idole standen, die bei Prozessionen und anderen Begehungen transportiert wurden. Drei parallel angeordnete Gurtbögen, die auf den Längsseiten auflagen, trugen ein Flachdach aus Steinbalken.

Das Bauwerk ist im Grund- und Aufriß den sogenannten italischen Kammernymphäen aus dem 1. Jh. v. Chr. ähnlich[31]. Zudem gleicht es in der Technik und Gestaltung des Quadermauerwerks, deren Blöcke in Größe und Form stark divergieren, dem kleinen Theater (Taf. 3a-c). Aufgrund dieser Übereinstimmungen liegt die Vermutung nahe, daß das Nymphäum zeitgleich mit dem Theater ausgeführt wurde. Beide Bauten sind Bestandteile eines einheitlich konzipierten Ensembles, das zudem mit einem groß ausgebauten Kanal- und Wasserversorgungssystem verbunden war. Ein am Fuß des Osthangs verlaufender Kanal nahm das vom Gefälle herabfließende Quell- und Regenwasser auf und führte es nach Norden zu dem Nymphäum (Taf. 4d). Hinter dessen Rückseite

---

28 BUTLER, *Syria* 350.

29 Schon WADDINGTON Nr. 2341 schlug zu Recht diese Deutung vor.

30 DUNAND, M., *Fouilles de Byblos* II (1) 1933-1938 Texte (1954) 41 ff. Abb. 23f. Taf. 2-5. M. Dunand, der Ausgräber des Theaters, fand es in einem fast abgetragenen Zustand auf. Im Mittelaltar verwendete man einen großen Teil der Mauern als Baumaterial für die Errichtung des Kastells aus der Zeit der Kreuzritter. Nach der Ausgrabung wurde das Theater an die Küste am Westrand des antiken Siedlungsareals mit dem Ziel versetzt, die darunter liegenden Schichten aus der Mittleren Bronzezeit freizulegen. Die von P. Pensabene, *ArchCl* 1997, 304 ff. Abb. 34-37 vorgeschlagene Datierung des Bauwerks in das 2. Jh. steht im Widerspruch zu dem stilistischen Befund der Bauornamentik des Pulpitums, der die Errichtung des Theaters in der frühen Kaiserzeit nahelegt.

31 NEUERBURG, N., *L´architettura delle fontane e dei ninfei nell´italia antica* (1965) 41ff.

setzt sich der Kanal in erweiterter Form fort (Taf. 3c), von dem aus das Wasser über den östlichen und nördlichen Zulauf in das Becken floß. Das überschüssige Wasser wurde durch den unter dem *Pulpitum* des Theaters verlaufenden Kanal nordwärts in die Stadt weitergeleitet. Bei den rituellen Begehungen, insbesondere bei den Prozessionen spielte das Wasser eine große Rolle. Lukian berichtet über eine Prozession in dem Heiligtum von Hierapolis, bei der die Priester mit den Gläubigen zum See hinabstiegen und in diesem die Idole wuschen[32]. Ähnliche Begehungen sind in dem gleich einem Hain gestalteten Gelände des Wadi in Kanatha vorstellbar. Es ist nicht auszuschließen, daß während der religiösen Zeremonien die Götterbilder in dem Becken des Nymphäums gewaschen und im Anschluß daran im Theater der Kultgemeinde zur Schau gestellt wurden[33]. Das Ensemble in Kanatha ist in der Lage und dem Aufbau einem 1 km nördlich von Gerasa liegenden Bezirk sehr ähnlich[34]. In diesem befindet sich ein Theater, hinter dessen Bühnenhaus zwei monumentale Wasserbecken anschließen. Nach diesen wird der Komplex im heutigen arabischen Sprachgebrauch Birkatain genannt. Von dem Nordtor der Stadt führt zu der Kultstätte eine antike Straße, die bei Festen und Umzügen auch als Prozessionsweg fungierte. Eine spätantike Inschrift berichtet von den Festen des Maiumas, bei denen in den beiden Becken rituelle Waschungen stattfanden[35]. Zu den gemeinsamen Elementen der zwei Kultplätze gehören die Lage außerhalb der antiken Siedlung und der hainförmige Bezirk mit dem Theater und den Wasseranlagen. Nach der vorhandenen Substanz des Bühnenhauses zu urteilen, besaß das Theater in Birkatain wie das Bauwerk in Kanatha eine *Scaenae Frons* und verfügte damit auch über die Möglichkeit Schauspiele aufzuführen. E. Frézouls hält das Theater in Birkatain für ein rein sakrales Bauwerk, während er den beiden anderen Theater in Gerasa (Nord- und Südtheater) eine profane Funktion zuschreibt[36]. Dabei stellt sich die Frage, ob eine so rigide Trennung zwischen profaner und religiöser Funktion für antike Verhältnisse geltend gemacht werden kann. Das Südtheater in Gerasa, das neben dem traditionsreichen Zeusheiligtum liegt, könnte durchaus auch kultischen Gepflogenheiten gedient haben[37]. Es ist nicht auszuschließen, daß alle drei Theater beide Funktionen innehatten. Bei den großen Umzügen an den wichtigsten Festtagen der Stadt standen vermutlich alle drei Theaterbauten für Begehungen zur Verfügung, während an anderen weniger bedeutenden Feiertagen vielleicht nur einer der Bauten für die Zeremonien genügte. In den Theatern wurden bei den Feierlichkeiten nicht nur die Idole der lokalen Gottheiten, sondern auch die Bildnisse der Kaiser und dessen Familienmitglieder zur Schau gestellt[38]. Es gibt allerdings eine Reihe theaterförmiger Bauten in Heiligtümern, die ausschließlich eine sakrale Funktion inne hatten[39]. Die im Osten weit verbreitete Existenz von Theaterbauten in Heiligtümern ist aus der hellenistischen Tradition abzuleiten, wofür das Heiligtum der syrischen Götter in Delos ein exponiertes Beispiel bietet[40].

---

32 LUKIAN, *Syr. Dea* § 47-49.

33 Nach der Meinung von FRÉZOULS (1961) 79 war das Nymphäum nur ein Brunnen, der zusammen mit dem Theater als eine Art von „Freizeitpark“ („aire de plaisance“») ohne religiöse Funktion fungierte; s. auch Frézouls (1952) 64 Anm. 1. Die Deutung als Freizeitpark schließt aber eine kultische Nutzung der Anlage nicht aus.

34 MCCOWN, C. C. in: KRAELING, C. H. (Hrsg.), *Gerasa. City of the Decapolis* (1938)159-167; SEGAL (1988) 30f. Abb. 96-100; SEGAL (1995) 71 Abb. 79-83.

35 WELLES, C. B. in: KRAELING a. O. (Anm. 34) Nr. 279.

36 FRÉZOULS (1952) 81 Anm. 1.

37 Zum Südtheater: BROWNING, I., *Jerash* (1982) 125 ff.; SEGAL (1988) 23 Abb. 49-51; SEGAL (1995) 75ff. Abb. 94-103; SEAR, F. – HUTSON, A., *Abr-Nahrain* 37, 2000, 3-26; SEIGNE, J. in: HOFFMANN – KERNER 16f. Abb. 20.21.

38 WEBER, T., *DaM* 7, 1993, 161; FREYBERGER, K., *DaM* 11, 1999, 130 Anm. 37.

39 HANSON, J. A., *Roman Theater-Temples* (1959) passim.

40 WILL, E., *Exploration archéologique de Délos*, 35. *Le sanctuaire de la déesse syrienne* (1985) *passim.*

Die spätantike Weihinschrift aus dem Jahr 535 in Birkatain nennt das Fest des Maiumas, das in Verbindung mit der rituellen Nutzung der Bassins auf eine ältere Tradition zurückzuführen ist. Da das Wasser in heiligen Stätten und vermutlich auch in Birkatain als heilbringend galt, wurde es auch für therapeutische Zwecke nutzbar gemacht. Eine entsprechende Nutzung wäre auch für die Anlage im Wadi von Kanatha denkbar, zumal das in den Kanälen und Becken gesammelte Wasser für den Kult eine wichtige Rolle spielte. Der Komplex war ein Naturheiligtum, in dem die Quellen und auch bestimmte Felsen als heilig und verehrungswürdig galten. Generell spielen die Naturelemente bei den Heiligtümern im Osten eine dominierende Rolle. Ein anschauliches Beispiel liefert das Heiligtum des Zeus Uranios in Baitokaike (Hössn Soleiman), das im syrischen Küstengebirge zwischen Safita und Tartus liegt. Das *Adyton* des Tempels im großen Bezirk wurde auf einem Felsen errichtet. Östlich dieses Bauwerks ragt ein Altar in Form eines von Steinplatten ummantelten Felsen empor. Auf der Westseite der Umfassungsmauer desselben Bezirks befindet sich ein Quellaustritt, der ebenfalls von ritueller Bedeutung war. Nach einer unveröffentlichten Weihinschrift aus dem kleinen Bezirk wurde Zeus Uranios von Baitokaike auch als Heilkundiger verehrt[41].

Die Kombination von rituellem Bad und Theater zeigt die Anlage in Emmatha bei Gadara, dem heutigen Hammat-Gader[42]. An das Gebäude grenzt ein Thermalbad an, dessen Heilwasser vor allem für rituelle und therapeutische Zwecke bestimmt war. Allem Anschein nach leistete der Bau nur diesen Aufgaben Genüge, zumal die für die Darbietung von Schauspielen notwendige *Scaenae Frons* und deren Flügel, die *Versurae*, fehlen. Das Theater in Shumi[43], das neben den Quellen und dem Aquädukt von Caesarea liegt, erfüllte für diese Stadt die gleiche Funktion wie der entsprechende Bau in Emmatha für Gadara. Als Indiz für eine medizinische Nutzung bietet sich eine in dem Gebäude ausgegrabene Statue des Asklepios an.

Die funktionale Verbindung von Bad und Theater scheint auch in Byblos vorzuliegen. Nördlich des Bühnenhauses des Theaters steht ein unvollständig erhaltenes Gebäude mit einem Bad[44]. Drei Räume sind aufgrund ihrer Ausstattung mit Hypokausten, deren *Suspensurae* aus runden Ziegeln bestehen, als *Tepidaria* und *Caldaria* zu identifizieren. Zwei von ihnen hatten ursprünglich einen mit weißen Mosaiksteinchen verzierten Fußboden. Ein weiterer mit einem rechteckigen Becken ausgestatteter Raum wird für das *Frigidarium* der Anlage gehalten. Wie das Monument in Kanatha so kam auch das Theater in Byblos neben seiner Rolle als Stätte von Schauspielen auch kultischen Aufgaben nach. Das Theater in Daphne bei Antiochia verfügte über eine Wasseranlage besonderer Art[45]. Der halbkreisförmige Abschluß der Orchestra wurde

---

41 REY-COQUAIS, J.-P., «Arados et sa Pérée» (1974) 236; ders. in: FRÉZOULS, E. (Hrsg.), *Sociétés urbaines, sociétés rurales dans l´Asie Mineure et la Syrie hellénistiques et romaines. Actes du colloque organisé à Strasbourg* 1985 (1987)194. Zum Heiligtum: KRENCKER, D. – ZSCHIETZSCHMANN, W., *Römische Tempel in Syrien* (1937/38) 65ff.; STEINSAPIR, A. I., *Near East Archaeology* 62, 1999, 182 ff.; FREYBERGER, K. S., «Das Heiligtum in Hössn Soleiman (Baitokaike)», in: FREYBERGER, K. S. (Hrsg.), *Tartus und sein Hinterland* (2001) 28-42; ders., *Das Heiligtum in Hössn Soleiman* (Baitokaike): Religion und Handel im syrischen Küstengebirge in hellenistischer und römischer Zeit, *DaM* 14 (im Druck).

42 FRÉZOULS (1952) 79 ff. Abb. 8; HIRSCHFELD, Y., *ZDPV* 103, 1987, 111f. Abb. 5; SEGAL (1995) 45 f. Abb. 20.21; WEBER, T. in: *Studies in the History and Archaeology of Jordan* 6 (1997) 335ff. Abb. 7; ders., *DaM* 11, 1999, 441ff. Abb. 3.

43 s. o. Anm. 7.

44 DUNAND a. O. (Anm. 30) 47f. Abb. 25 Taf. 3,1; 8,1; JIDEJIAN, N., *Byblos through the Ages* (1968) 115f.

45 WILBER, M. D. N. in: STILLWELL, R., *Antioch-on-the-Orontes* II (1938) 57-94. FRÉZOULS (1952) 80 f. Nach Wilber 59 wurde das Theater im letzten Viertel des 1. Jhs. errichtet und nach der Zerstörung durch ein Erdbeben im Jahr 341 wiederaufgebaut. Laut der Überlieferung von Malalas existierten zwei Theaterbauten in Daphne: Das eine wurde von Vespasian in Auftrag gegeben (Mal. 10, 388), während das andere von Agrippa und Tiberius erbaut und von Trajan vollendet wurde (Mal. 11, 369). Hadrian stiftete in Daphne ein Theatron (Mal. 11, 363: θεατρον τῶν πηγῶν

von einer offenen Rinne begrenzt, über der in regelmäßigen Abständen 12 Brücksteine liegen. Die Vorrichtung diente dazu, die Orchestra und die beiden *Paradoi* zu überfluten. Im Zentrum der Orchestra befindet sich eine runde Basis aus Marmor, durch die das Wasser in einem in den südöstlichen Bereich der *Cavea* verlaufenden unterirdischen Kanal abfließen konnte[46].

### 4.3. Das Theater als Tagungsort lokaler Funktionäre

Aus den archäologischen und epigraphischen Befunden des Theaters in Kanatha lassen sich Hinweise auf einen weiteren Funktionsbereich des Monuments eruieren. Das Gebäude wird in der Stifterinschrift als τοῦ θεατροειδοῦς ὠδείου (or) *tou theatroeidous odeiou* bezeichnet. Das Wort θεατροειδοῦς (or) *theatroeidous* bezeichnet die Funktion des Bauwerks als Theater, während ὠδείου (or) *odeiou* auf die Verwendung als *Odeion* hinweist. Frézouls machte zu Recht darauf aufmerksam, daß letztere Bezeichnung sich nicht auf die Form, sondern auf die Funktion des Bauwerks bezieht[47]. Nach diesem Wortgebrauch zu schließen, fanden in dem kleinen Theater auch Ratsversammlungen statt. Diese Annahme wird durch die Amtsangabe des Stifters erhärtet, der als *Proedros* der Vorsitzende der Ratsversammlung war[48]. In den Gärten moderner Wohnbauten, die sich auf dem Plateau des Osthangs über dem Theater befinden, sind Sitze aus Basalt aufgestellt (Taf. 2c). Diese waren ursprünglich in der *Orchestra* des Theaters postiert und für die munizipalen Würdenträger bestimmt. Ehrenplätze dieser Art stehen auch in der *Orchestra* des Westtheaters in Gadara[49]. Aus demselben Bauwerk stammt eine überlebensgroße weibliche Sitzstatue, die als ein weiteres Indiz für die Nutzung des Theaters als Tagungsort des Stadtrats geltend gemacht werden kann[50]. Ursprünglich stand das Bildwerk, das die Personifikationen der *Homonoia*, *Tyche* und *Concordia* in sich vereint, in der *Orchestra*, in der die Stadträte ihre Ratsversammlungen abhielten. Das Darstellungsschema der *Homonoia* und *Concordia* propagiert Einheit und Eintracht der Polisbürger, während das Füllhorn auf Gedeihen und Prosperität der Stadt anspielt.

Die untere 165/166 eingeweihte Cavea des Nordtheaters in Gerasa wird in der Dedikationsinschrift ebenfalls als *Odeion* bezeichnet[51]. Auf den für die Ratsherren der Stammesvertreter bestimmten Sitzplätzen sind die Namen der Phylen der Stadt durch Inschriften angegeben[52]. Nicht anders liegt der Fall im Theater von Neapolis, dem heutigen Sechem/Nablus, deren unterste Sitzränge mit den Namen der Familienclans und Stämme von Neapolis, der

---

Δάφνης), das Wilber 57f Anm.1 eher für eine monumentale Brunnenanlage hält. Diese hatte eine Galerie, von der aus die Zuschauer die Wasserspiele sehen konnten. Frézouls (1952) 81 Anm. 1.

46 WILBER, a. O. (Anm. 45) 60ff. Abb. 1.10 Plan 5.6. Die Ansicht von Wilber, daß die Orchestra des Theaters in Daphne zur Aufführung von Naumachien überflutet wurde, ist schwer nachvollziehbar, zumal das Bauwerk für diesen Zweck zu wenig Platz bot. Für solche Darbietungen eigneten sich die Amphitheater, die über entsprechend große Flächen und Räume verfügten. Die Überflutung der Orchestra war wohl eher für Lustrationsriten bei Begehungen und auch für allgemeine Reinigungen bestimmt.

47 FRÉZOULS (1961) 84.

48 s. o. Anm. 9; BOWSHER 277.

49 SEGAL (1995) 48f. Abb. 29.30.

50 WENNING, R. in: *Der Königsweg. Ausstellungskatalog Köln* (1987) 262 Farbtaf. rechts; WEBER, T., *Umm Qais. Gadara of the Decapolis* (1989) 10 Abb. unten links; HOFFMANN, A. in: HOFFMANN – KERNER 119f. Abb. 149 Nr. 15; 177.

51 STEWARD, J. in: ZAYADINE, F. (Hrsg.), *Jerash Archaeological Project 1981-1983* I (1986) 229; BOWSHER 275f.; SEGAL (1988) 24 Abb. 56-58; SEGAL (1995) 74.

52 Acht der neun registrierten Phylen sind nach den olympischen Gottheiten benannt, eine einzige nach dem Namen des Kaisers Hadrian: STEWARD a. O. (Anm. 51) 211.229.

Phylen, versehen sind[53]. Auf den drei *Bisellia* über dem Fußboden der *Orchestra* standen aufwendig gestaltete Ehrensitze, deren Armlehnen Delphine in Relief zeigen[54].

Im Unterschied zu einer Reihe von Städten im östlichen Mittelmeerraum, die neben einem großen Theater auch einen kleineren Bau, eine Art «*Odeion*», besitzen, scheint in Kanatha kein zweiter Theaterbau existiert zu haben. Die Kombination läßt sich in einigen Städten der Dekapolis belegen, wofür Philadelphia[55], Scythopolis[56] und Abila[57] als Zeugnisse dienen. Etwa 200 m östlich des jüngst als ein Bauwerk des Herodes identifizierten Theaters in Damaskus soll ein Odeion gelegen haben, dessen Halbrund sich in der modernen Bebauung abzeichnet[58]. Der Bau grenzte wie sein größeres Pendant mit seiner nach Norden geöffneten *Cavea* an die Südseite der *Via Recta*. Das Nebeneinander von Theater und Odeion ist auch in Souweida, dem antiken Soada-Dionysias, feststellbar[59]. Bei Grabungen nördlich des Theaters kam ein kleines Gebäude zutage, dessen *Cavea* nach Norden geöffnet ist[60]. Die mit griechischen Buchstaben gekennzeichneten Sitzplätze legen die Vermutung nahe, daß es auch als Versammlungsstätte des munizipalen Rats benutzt wurde. Es ist keineswegs zwingend, daß diese kleinen Bauten ausschließlich als Tagungsort politischer Funktionäre dienten. Die *„Odeia"* eigneten sich ebenso für unterhaltende Darbietungen wie Gesangs- und Tanzaufführungen.

Aus der Reihe der angeführten Beispiele zeichnet sich das Ergebnis ab, daß die vielfältige Nutzung der Theaterbauten im östlichen Mittelmeerraum in römischer Zeit weit verbreitet war. In dieses Bild fügt sich auch das Theater von Kanatha, dessen Errichtung im ausgehenden 1 Jh. v. Chr. die Frage nach der Bedeutung der frühkaiserzeitlichen Theater in der östlichen Mittelmeerwelt aufwirft.

## 5. BEDEUTUNG DER FRÜHKAISERZEITLICHEN THEATER IN DER ÖSTLICHEN MITTELMEERWELT

Theaterbauten aus hellenistischer Zeit sind im Raum Syrien-Palästina bis heute nicht bekannt. Erst in der frühen Kaiserzeit lassen sich Bauten belegen, die im Aufbau stadtrömischen Theaterbauten aus augusteischer Zeit ähnlich sind. Dabei darf aber auch nicht die hellenistische Tradition geleugnet werden, die im Osten entschieden stärker fortlebte als im Westen. Zentren der hellenistischen Kultur waren vor allem die reichen Küstenstädte in Phönizien, die entscheidende Impulse dieser Kultur dem östlichen Binnenland vermittelten. Es ist denkbar, daß schon in dieser Epoche Theaterbauten existierten, deren Spuren aber verloren oder archäologisch noch nicht erfaßt sind.

---

53 MAGEN, Y. in: SCHILLER, E. (Hrsg.), *Zev Vilnay´s Jubilee Volume* (1954) 275; SEGAL (1995) 80 Abb. 112.

54 SEGAL (1995) 79 Abb. 113.

55 BOWSHER 276; FREYBERGER, a. O. (Anm. 38) 130; SEGAL (1988) 7 Abb. 2.5.15-20 (großes Theater); 8 Abb. 24 (kleines Theater); SEGAL (1995) 82ff. Abb. 118-124 (großes Theater); 85ff. Abb. 125-128 (kleines Theater); NAJJAR, M. in: HOFFMANN – KERNER 90ff. Abb. 131-134.

56 APPLEBAUM, S., *ScrClIsr* 4, 1978, 77-105; BOWSHER 276; SEGAL (1995) 56ff. Abb. 49-58 (großes Theater); 60f. Abb. 59.60 (kleines Theater); FOERSTER, G. – TSAFIR, Y. in: HOFFMANN – KERNER 72ff. Abb. 104.105.106.116.

57 BOWSHER 276; SEGAL (1995) 49f. Abb. 31; zum Odeion: MARE, W. H., *AAJ* 26, 1982, 44; ders. in: *Studies in the History and Archaeology of Jordan* 7 (2001) 502 (Theater); 504 (Odeion); ders. in: HOFFMANN – KERNER 46ff. Abb. 62.64.

58 WATZINGER, C. – WULZINGER, K., *Damaskus I. Die antike Stadt* (1921) 27 Abb. 26; WEBER, a. O. (Anm. 38) 147.160f. Abb. 2; FREYBERGER, a. O. (Anm. 38) 129.

59 BD III 96 Nr. 9.

60 Das kleine Theater wurde vom IFAPO Damaskus unter der Leitung von M. Kalos ausgegraben.

Als die Region der Provinz Syrien unterstellt wurde, geriet sie zunehmend unter römischen Einfluß. Dabei kam es in diesem Gebiet zu einer zweifachen Überlagerung der lokalen Kultur. Bis in das ausgehende 1. Jh. v. Chr. ist eine hellenistisch geprägte Formenvielfalt an den Bauten und Bildwerken zu beobachten, während ab dem Prinzipat stadtrömische Modelle zu den neuen Leitbildern wurden. Dieser Prozeß spiegelt sich formal auch in den Theaterbauten wider. Diese weisen zwar unverkennbar Formen der neuen Vorbilder aus Rom auf, behalten aber auch hellenistische Gestaltungsweisen bei wie die in den steilen Felshang gehauene *Cavea*. Zu den ältesten bekannten überlieferten Gebäuden dieser Spezies gehört das Theater in Antiochia, das nach den Angaben des spätantiken Geschichtsschreibers Malalas[61] schon während der Herrschaft Caesars in Angriff genommen und in tiberischer Zeit vollendet wurde. Derselbe Historiograph[62] berichtet über den Bau eines Theaters in Laodikeia während der Herrschaft des Kaisers Augustus. Die in den Hang eines Hügels gebaute *Cavea* liegt zum Teil auf Substruktionen und besitzt einen Durchmesser von 100 m. Es handelt sich also um ein Monument von beträchtlicher Größe, das von dem Wohlstand der Küstenstadt zeugt[63]. Im ausgehenden 1 Jh. v. Chr. stiftete Herodes nach Aussage von Flavius Josephus[64] Theaterbauten in Sidon und Damaskus, wobei Mauerzüge des zuletzt genanntes Gebäudes unlängst auch archäologisch belegt werden konnten[65]. Dieser Zeit läßt sich auch das bereits erwähnte Theater in Byblos zuschreiben[66]. In den stark hellenistisch geprägten Städten der Dekapolis wurden Theaterbauten um die Zeitenwende errichtet. Belege dafür liefert nicht nur das bereits erörterte *Odeion* in Kanatha, sondern auch das Nordtheater in Gadara, das nach seinem sehr qualitätsvollen Mauerwerk zu urteilen, in die frühe Kaiserzeit zu datieren ist[67]. Der Großteil der bekannten Monumente in dieser Reihe stammt aus dem 2. und frühen 3. Jh. Dabei hat es aber den Anschein, daß einige der Bauwerke wie im Fall des Theaters in Kanatha schon im späten 1. Jh. v. Chr. existierten und in der hohen Kaiserzeit vergrößert oder auch verschönert wurden[68].

Sogar in den Karawanenstationen des Ostens, deren Gefüge und Lebensweise sich nicht aus städtischer Tradition ableiten, werden Bauten der Stadtkultur wie das Theater aufgenommen, wofür Petra ein anschauliches Zeugnis liefert. Das große Theater in Petra wurde während der Herrschaft Arethas IV. errichtet[69]. Diese Datierung korrespondiert mit der Chronologie, die sich

---

61 MAL. 9, 278.288; 10, 303.

62 MAL. 9, 288.

63 J. SAUVAGET, *BEtOr* 4, 1934, 51f. Taf. 7; FRÉZOULS (1952) 50ff. Abb. 1.

64 *IOS*. BJ 1, 21,11.

65 Im Bait Aqqad im Suq al-Souf in Damaskus, dem heutigen Sitz des Dänischen Kulturinstituts, fanden sich antike Mauern, die als Bestandteil des herodianischen Theaters identifiziert werden konnten. Das Dänische Kulturinstitut bereitet derzeit eine Publikation des Bauwerks unter der Leitung von P. Mortensen und der Mitarbeit von F. Nilsen und K. S. Freyberger vor. Zur bisherigen Literatur: WATZINGER – WULZINGER, a. O. (Anm. 58) 27 Abb. 26; 44f. Abb. 31; SAUVAGET, J. *SYRIE* 26, 1949, 350ff. Abb. 15; SACK, D., *Damaskus, Entwicklung und Struktur einer orientalisch-islamischen Stadt* (1989) 12 Abb. 3; WEBER, a. O. (Anm. 38) 147 Abb. 2; 160ff.; WILL, E., *Syria* 71, 1994, 27 Abb. 11; FREYBERGER, a. O. (Anm. 38) 129f.

66 s. o. Anm. 30.

67 SCHUMACHER, G. Northern Ajlun (1890) 50ff.; SEGAL (1995) 46f. Abb. 23-26; HOFFMANN, A., in: HOFFMANN – KERNER 119 Abb. 149 Nr. 14; 176.

68 Nach HOFFMANN, A. in: HOFFMANN – KERNER 119, «„könnte auch das Westtheater in Gadara von seiner Position und Anlage her auf einen älteren, vielleicht gar noch vorrömischen Bau zurückgehen“». Bis heute fehlen zwar konkrete Hinweise, wie der Autor zu Recht anführt, aber das Beispiel in Kanatha erhärtet die Annahme. Aus diesem Grund wäre es lohnend, die Theaterbauten im Osten auch unter dem Aspekt zu untersuchen, ob nicht in einigen der Gebäude ältere Bausubstanzen vorhanden sind.

69 HAMMOND, P., *The Excavations of the Main Theater at Petra, 1961-1962, Final Report* (1965) 55 ff; MCKENZIE, J., *The Architecture of Petra* (1990) 43.143f.; SEGAL (1995) 92.

aus dem stilistischen Befund der Bauglieder des Bühnenhauses ableiten läßt[70]. In und nahe bei Petra existieren noch zwei weitere, jedoch entschieden kleinere Theater, die in einem annähernd zeitgleichen Verhältnis mit dem großen Bau stehen. Das eine befindet sich am Nordufer des Wadi Musa nahe der Säulenstraße[71], das andere im Wadi Sabra, einer nabatäischen Kultstätte, die 8 km südlich von Petra liegt[72].

Einer der Gründe für die Übernahme und Errichtung solcher Luxusbauten liegt in der politischen Situation im ausgehenden 1. Jh. v. Chr. Durch den Niedergang der hellenistischen Königreiche bildeten sich lokale Fürsten- und Klientelkönigtümer im Osten, die von der römischen Neuordnung und Befriedung des Mittelmeerraums profitierten. Diese neuen Regenten, die sich in der Nachfolge der hellenistischen Herrscher sahen, hatten den Ehrgeiz, ihre Orte mit luxuriösen Gebäuden städtischer Prägung qualitativ aufzuwerten. Dabei entstand ein regelrechter Wettkampf zwischen den lokalen Dynasten, indem sie sich durch die Errichtung aufwendigster Monumentalbauten gegenseitig zu übertreffen versuchten. Zu den schillerndsten Bauherren zählt Herodes der Große, der mit seinen Bauvorhaben wohl alle seine Zeitgenossen übertrumpfte. Als typischer Vertreter seiner Zeit hatte er zwar Anteil an der Verbreitung des Theaters und anderer Repräsentationsbauten in der Levante[73], den entscheidenden Anstoß gab aber die politische und soziale Aufwertung der lokalen Fürsten, die in dem von Konkurrenzdenken geprägten Klima den Prozeß der Bauaktivitäten massiv förderten. In diesem Kontext nimmt es kein Wunder, daß schon in dieser Epoche nicht nur die städtischen Zentren in der Mittelmeerwelt, sondern auch weit abgelegene Kleinstädte wie Kanatha monumentale Repräsentationsbauten wie das Theater besaßen[74].

Bildnachweis: Abb. 1 Grundriß nach Butler, Syria 351 Abb. 316; Umzeichnung: M. Schützenberger; Abb. 2 Aufnahme: S. Hatoum, Umzeichnung: M. Schützenberger.

Taf. 1a-d; 2a-c; 3b; 4a.c: Inst. Neg. Damaskus (Fotos P. Grunwald). 97.1543-97.1547-97.1399-97.1388; 97.1425-97.1354-97.1812; 01.045.01; 97.1390-02.036.02. Alle übrigen Fotos stammen vom Verfasser.

Die gemeinsam mit T. Ulbert unternommenen Besichtigungen der Bauten des antiken Kanatha veranlaßten mich, das Thema für den folgenden Beitrag auszuwählen. Für Anregungen und Ratschläge danke ich C. Ertel und H. v. Hesberg. Mein Dank gebührt auch P. Grunwald für seine ständige und sofortige Hilfsbereitschaft.

Außer den Abkürzungen der Archäologischen Bibliographie 1989 und des AA 1992, 743ff. gelten für die Arbeit folgende Abkürzungen:

BD III — R. E. Brünnow- – A. Domaszweski, *Die Provincia Arabia III* (1909).

Bowsher — J. M C Bowsher, «Civic organisation within the Decapolis», ARAM 4.1 (1992) 265- 281.

---

70 HAMMOND, a. O. (Anm. 69) Taf. 33-38.

71 BACHMANN, W. – WATZINGER, C. – WIEGAND, Th., Petra (1921) 32 f. Abb. 25.

72 Lindner in: LINDNER, M. (Hrsg.), *Petra. Neue Ausgrabungen und Entdeckungen* (1986)147 ff. Abb. 7-9.

73 Nach der Meinung von Frézouls (1961) 346 spielte Herodes eine entscheidende Rolle zur Verbreitung des Theaters im südsyrischen Raum. Zweifelsohne ließ Herodes eine Reihe monumentaler Theaterbauten in der östlichen Mittelmeerwelt errichten, aber sein Beitrag als Vermittler sollte dabei nicht überbewertet werden.

74 Die genannten Beispiele im Raum Syrien- – Palästina widersprechen der Ansicht von Frézouls (1952) 92, daß keiner der bekannten Theaterbauten in Syrien vor dem Beginn des 2. Jhs. zu datieren ist.

| | |
|---|---|
| Butler, Syria | H. C. Butler, *Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-1905 and 1909. Division II: Architecture, Section A: Southern Syria* (1909-1938). |
| Frézouls (1952) | E. Frézouls, *Les théâtres romains de Syrie*, AAS 2, 1952, 46-100. |
| Frézouls (1961) | E. Frézouls, «Recherches sur les théatres de l´Orient Syrien», *Syria* 38, 1961, 54-86. |
| Hoffmann–Kerner | A. Hoffmann- – S. Kerner (Hrsg.), *Gadara- – Gerasa und die Dekapolis* (2002). |
| Segal (1988) | A. Segal, *Town Planning and Architecture in Provincia Arabia* (1988). |
| Segal (1995) | A. Segal, *Theatres in Roman Palestine and Provincia Arabia* (1995). |
| Waddington | W. H. Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* (1870). |



TAFEL 1A: *Qanawat, Theater, Südwestansicht*.



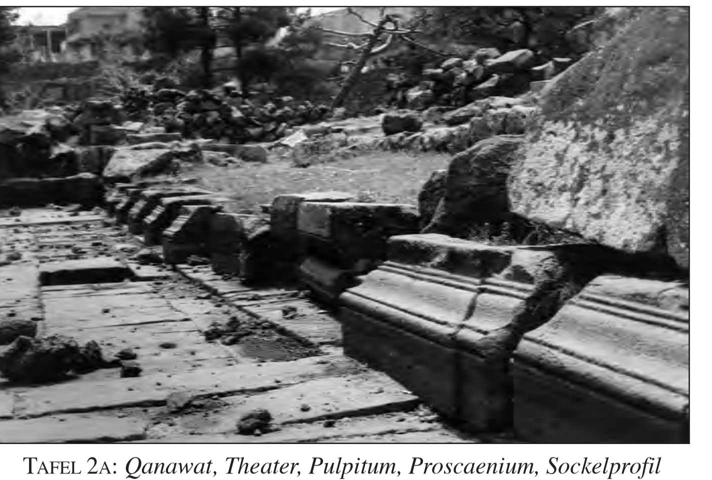
TAFEL 1B: *Qanawat, Theater, Orchestra Cavea, Ostansicht*.



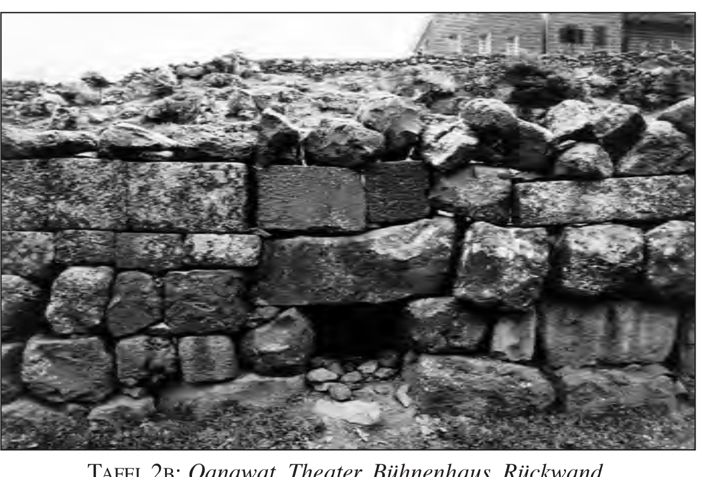
TAFEL 1C: *Qanawat, Theater, Orchestra, Stirnwand mit Treppen*.



TAFEL 1D: *Qanawat, Theater, Orchestra, Stirnwand mit südlicher Treppe*.



TAFEL 2A: *Qanawat, Theater, Pulpitum, Proscaenium, Sockelprofil der Nischen.*

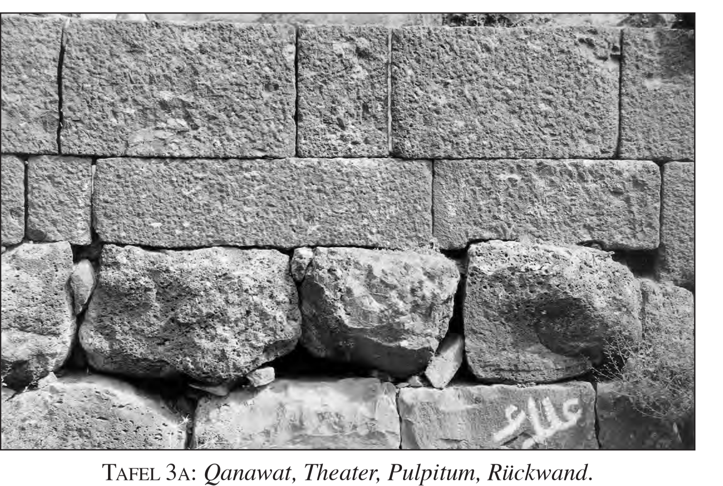


TAFEL 2B: *Qanawat, Theater, Bühnenhaus, Rückwand.*

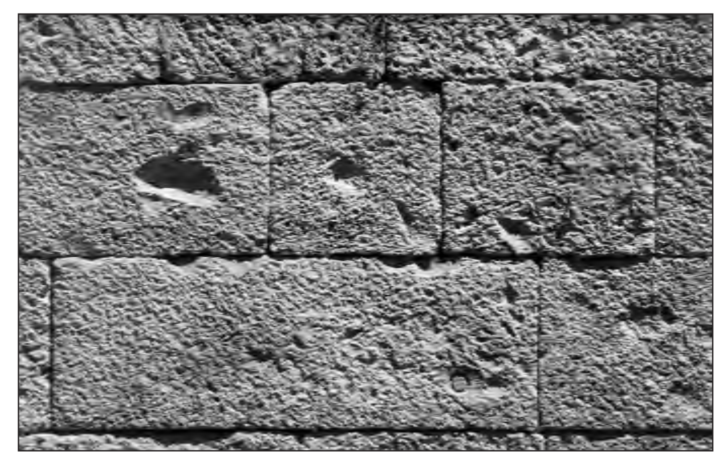
TAFEL 2C: *Qanawat, Theater, Ehrensitze.*



TAFEL 2D: *Qanawat, Nymphäum, Front, Südwestansicht.*

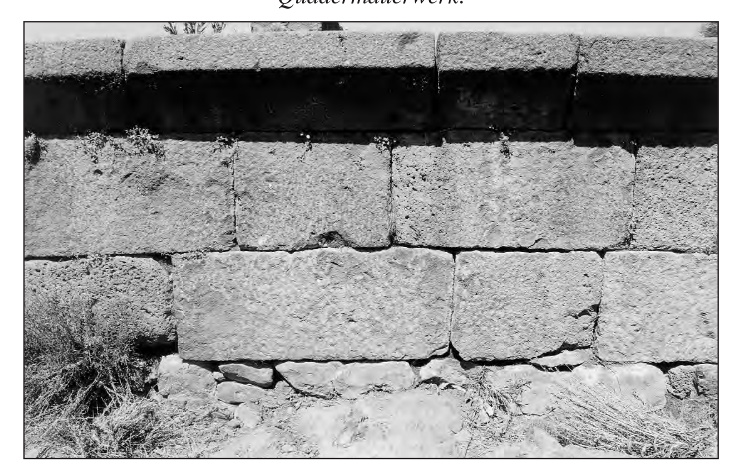


TAFEL 3A: *Qanawat, Theater, Pulpitum, Rückwand.*



TAFEL 3B: *Qanawat, Theater, südlicher „Durchgang“, Quadermauerwerk.*

TAFEL 3C: *Qanawat, Nymphäum, Nordseite, Kanal (links) und Zufluß (rechts).*



TAFEL 3D: *Seeia, „Tempel 2“, Podium, Ostseite.*



TAFEL 4A: *Qanawat, Theater, unterirdischer Kanal im Bühnenhaus.*



TAFEL 4B: *Qanawat, Theater, Rinnstein.*



TAFEL 4C: *Qanawat, Theater, südlicher „Durchgang“ mit Wasserbecken.*



TAFEL 4D: *Qanawat, Wadi, Osthang, antiker Kanal.*

*Sacralidad y Arqueología,* **Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, págs. 33-66**

# CIUDADES, FORTIFICACIONES, NECRÓPOLIS Y MONASTERIOS EN EL ALTO ÉUFRATES SIRIO DURANTE LA ÉPOCA PALEOCRISTIANA. SIGLOS IV-VII

Dr. Alejandro Egea Vivancos
Instituto del Próximo Oriente Antiguo-Universidad de Murcia*

**RESUMEN**

Se realiza un estudio sobre el poblamiento paleocristiano y bizantino (siglos IV-VII) en el Alto Éufrates sirio. Se revisan los datos históricos relativos a este territorio y dicho periodo cronológico, presentando toda una serie de novedades arqueológicas acontecidas en la región tras las prospecciones que el Instituto del Próximo Oriente Antiguo (IPOA-Universidad de Murcia) coordina en la zona desde hace años. Dichos descubrimientos completan un vacío de investigación para esta región, extendiendo y ampliando, geográficamente hablando, los estudios y trabajos de T. Ulbert en el Éufrates Medio para esta misma época.

**ABSTRACT**

It is made a study about Paleochristian and Byzantine settlement (4th-7th century) along the Upper Syrian Euphrates. The historical information relative to this area and this chronological period are revised in this work. So we show some archaeological novelties that have happened in this region after the surveys that the *IPOA-Murcia University* coordinates from some years ago in the area. These discoveries fill a gap in the investigation for this region, and they extend the geographical field of activity of the studies and works, which have been done by T. Ulbert about the Middle Euphrates in the same period.

---

* IPOA-Universidad de Murcia. Edificio Universitario Saavedra Fajardo, C/ Actor Isidoro Máiquez, 9, CP. 30007 Murcia. http://www.um.es/ipoa

## 1. INTRODUCCIÓN

A finales de la década de los ochenta del siglo XX, la evolución de los conocimientos histórico-arqueológicos en la República Árabe de Siria desencadenó la publicación de la serie *Archéologie et Histoire de la Syrie*, editada conjuntamente por Jean-Marie Dentzer y Winfried Orthmann[1]. Esta obra estaba destinada a conformar la segunda parte de una colección de tres volúmenes sobre la historia general de Siria. Este segundo tomo quedó dedicado a los periodos aqueménida, helenístico, romano y bizantino. Investigadores sirios, alemanes, estadounidenses, polacos y sobre todo franceses se unieron para presentar una visión global sobre estos periodos, en aspectos arquitectónicos, urbanísticos, escultóricos, funerarios, numismáticos o artísticos, por citar algunos, que hasta el día de hoy se presentan como la única síntesis existente para estos periodos históricos en Siria[2]. Como muchos otros trabajos de este tipo, su carácter iniciático y general los hacía incompletos pero, por otra parte, su condición de *unicum* los convierte en indispensables.

A este trabajo, el Dr. Ulbert, por entonces director del DAI damasceno y de las excavaciones en Resafa-*Sergiopolis*, contribuyó con una magnífica aproximación a las características del poblamiento paleocristiano en las regiones ribereñas del Éufrates[3]. El citado artículo se centraba en la descripción de las ciudades y posiciones fortificadas que garantizaron la defensa del Éufrates Medio durante el periodo comprendido entre los siglos IV y VII. El estudio de posiciones como *Barbalissos* (Meskene), *Sura* (Suriya), *Sergiopolis* (Resafa), *Zenobia* (Ḥalabiyya) o *Callinicum* (Raqqa) demostraron la existencia de un tejido fortificado, a una y otra orilla del río, que protegía de las avenidas e incursiones de los persas sasánidas.

El vacío de investigación que para entonces asolaba el Alto Éufrates sirio, parcialmente cubierto con las misiones arqueológicas que acudieron a la llamada del gobierno sirio ante la creación de la presa de Tišrīn[4], impidió que el Dr. Ulbert conociera una realidad arqueológica realmente rica y prometedora. Es por esta razón que pretendemos contribuir a este Homenaje con una propuesta que venga a enriquecer y aplaudir aquel artículo, planteando por vez primera, las características globales que poseía el poblamiento bizantino o paleocristiano en el Alto Éufrates sirio.

Nuestra intención pasa por referenciar la región y el periodo sometido a estudio mediante unos pequeños apartados que faciliten al lector la contextualización espacio-temporal. Tras ello, pasaremos a presentar las características principales del poblamiento de la región durante los

---

1 Para esta fecha, las numerosas misiones arqueológicas del IFAPO y el DAI damascenos permitían emprender este ensayo con más que sobradas garantías de éxito.

2 DENTZER, J.-M., ORTHMANN, W., *Archéologie et histoire de la Syrie*, II, *La Syrie de l´époque achéménide à l´avènement de l´Islam*, Saarbrücken, 1989.

3 ULBERT, T., «Villes et fortifications de l'Euphrate à l'époque paléochrétienne, IVe-VIIe siècles», *Archéologie et histoire de la Syrie*, 2, Saarbrücken, 1989, 283-296.

4 La presa hidroeléctrica de Tišrīn, construida a lo largo del Éufrates desde el poblado de Yusuf Paša al oriente de Manbiŷ, hasta el norte de Ŷarābūlūs y el antiguo yacimiento de Karkemiš, ha provocado la formación de un largo y estrecho lago artificial, de una extensión en torno a los 60 Km. con alturas máximas de inundación en torno a los 325 m. Los límites de esta presa acababan prácticamente donde empezaba el ya consolidado lago Assad. Fueron muchas las misiones arqueológicas que vieron la luz auspiciadas por este fin: Tell Hālūla (Universidad Autónoma de Barcelona), Tell Banāt (EEUU), Tell Yurn Kabīr (Dinamarca), Tell Qara Qūzāq (IPOA), Tell El-Magāra (Francia), Tell Jamīs (IPOA), Tell Aḥmar (Australia), Tell ᶜAbr (Siria), Tell Qūmlūq (Siria), Tell ᶜAmārna (Bélgica), Tell Baddaya (Siria), Šiyūḫ Taḥtānī (Italia). Otras muchas fueron incorporándose a esta lista de manera paulatina.

siglos IV-VII. Las prospecciones arqueológicas y una labor de documentación previa nos han permitido localizar una serie de ciudades, fortificaciones, necrópolis y monasterios, yacimientos todos ellos que, entrelazados, configuran una visión bastante ajustada de lo que pudo ser el poblamiento en la zona durante la época paleocristiana.

## 2. MARCO GEOGRÁFICO

La zona que ha sido prospectada por la misión española, se corresponde de manera general con lo que hoy podríamos llamar el Alto Éufrates sirio, concretamente todos los terrenos anegados por la reciente construcción de la presa de Tišrīn, así como los alrededores que han sobrevivido a la enorme inundación que ha sufrido el territorio comprendido entre Ŷarābūlūs y Ŷabal Jaled.

Las montañas, tradicionalmente llamadas *al-Ŷabal aš-Šamiyya* ocupan de manera ininterrumpida toda la margen derecha del río. Esta alineación sólo es rota por pequeños ramblizos y por el río Sāŷūr, un pequeño afluente del Éufrates que desemboca en la aldea de ᶜUšariyya,

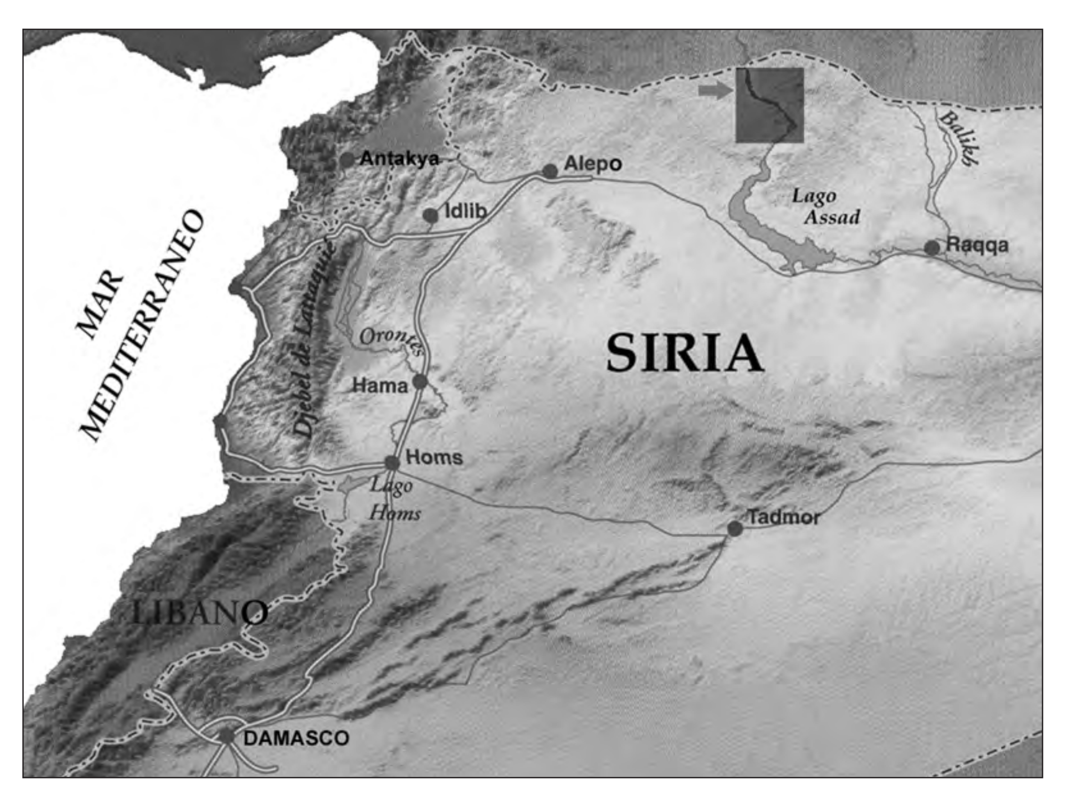



FIGURA 1: *Localización del área prospectada por la Misión Arqueológica del IPOA-Universidad de Murcia en Siria.*

habiendo nacido al noroeste, en territorio turco. La orilla izquierda es menos montañosa y se precisan tres zonas de asentamientos: la región de Tell Aḥmar que se extiende de Šiyūḥ Fawqānī a Qara Qūzāq; la pequeña y aislada región de Tell Qūzuq en torno a una estrecha rambla, pasando por Ṣirrīn y hasta el Éufrates en Qūzuq Šimali; y la región de Tell el-Banāt, la cual se extiende desde Tell Effendi, al norte de Ŷabal Ahmar, un pequeño montículo cónico fortificado frente al yacimiento de Tell el-Qitar.

Administrativamente, esta región ha formado parte de una serie de entidades mayores de época romana y bizantina, las provincias. Por lo general el río ha funcionado como frontera, más política que física, distinguiendo dos regiones, una a cada lado del mismo, la *Osrhoene* en su orilla izquierda y la *Eufratense* en la derecha. En efecto, el auténtico límite geográfico no lo marca el río sino la Ŷazīra, pero el Éufrates tuvo que jugar un papel significativo en la conformación de la frontera edesana.

### 2.1. Osrhoene

Esta provincia quedaba situada en una posición previa a la Mesopotamia a pesar de que en la mayoría de ocasiones esta última denominación era empleada para referirse a ambas, extendiendo un término geográfico a un ámbito político y administrativo. El límite occidental de *Osrhoene* era claramente el Éufrates, sin embargo, el resto de los lindes es más complicado precisarlos. La frontera oriental suele marcarse más allá del río Jābūr y su territorio giró siempre en torno a su capital, *Edesa*.

A grandes rasgos, esta región comprendía, al norte, una región montañosa donde se encuentra *Edesa* y, al sur, toda la estepa atravesada por el *Balissus*, actual Balīj. Seguramente se extendía hasta el valle del *Chaboras* (río Jābūr), región que le fue sustraída por Justiniano cuando creó un nuevo ducado con jefatura en *Circesium*. Procopio enumera en su *De Aedificiis* hasta un total de diez puntos fortificados por el emperador en las orillas del *Chaboras*, de los que destacan *Carrhae* y *Batnae*, centro comercial conocido por sus importantes ferias anuales, y sobre la orilla izquierda del Éufrates, *Nicephorium-Callinicum* (Raqqa) y *Annoucas*, cercana a Zenobia[5].

En cuanto a su capital, *Edesa,* debió ser una refundación helenística de otra ciudad ya existente, Urhai, de la que provendría su actual topónimo, Urfa (al sur de Turquía). El término de Urhai también se aplicó a la región circundante, que pronto se convirtió en Orrhoe y más tarde en el definitivo *Osrhoene*, quizás por asimilación con el persa.

Tras un periodo de pérdida de control por parte de Roma, la sistematización provincial de Diocleciano vuelve a convertirla en provincia romana, papel que mantuvo hasta su pérdida ante los persas. De todos modos, la denominación global de *Osrhoene* para tan amplia zona, incluyendo ciudades tan distantes como *Batnae* o *Callinicum*, no debió implicar una administración única. Es de sentido común que, aún estando en dicha región, *Callinicum* (Raqqa) no tuviera que depender de *Edesa*. Al respecto, y a modo de ejemplo, *Batnae* (hoy Serudj) en el siglo IV era uno de los municipios de la *Osrhoene*[6], aunque sabemos que en época más avanzada contaba con un obispo que, extrañamente, dependía de *Hierapolis*, en vez de *Edesa*.

---

5 LAUFFRAY, J., *Halabiyya-Zenobia. Place forte du limes oriental et la Haute-Mésopotamie au VIe siècle*: Tome I. *Les duchés frontaliers de Mésopotamie et les fortifications de Zenobia*, París, 1983 (pp. 31-32).

6 AMMIANO MARCELINO, XXXIII, 2, 7.

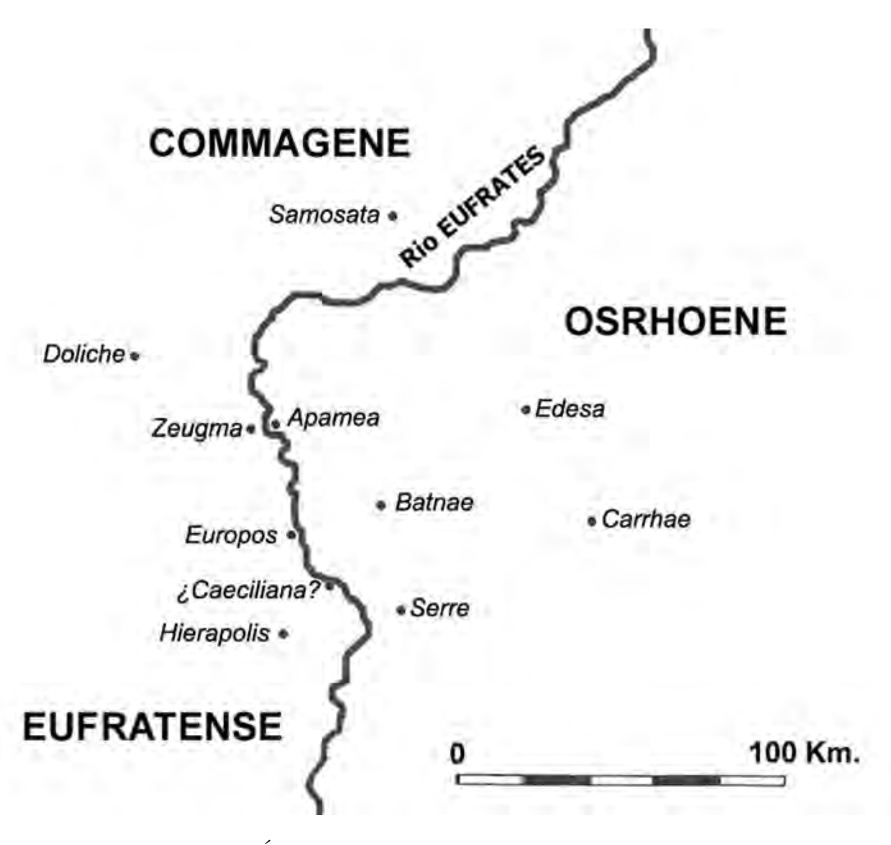



FIGURA 2: *El Alto Éufrates Sirio en época romana*. Osrhoene *vs*. Eufratense.

## 2.2. Eufratense

La creación de esta provincia es tardía y se asocia a la labor administrativa de Diocleciano, a finales del siglo III. Fuera dependiente de *Antioquía* o tuviera capital propia en *Hierapolis* resulta obvio que la distancia existente entre la *pars* occidental de la provincia y el Éufrates era tan elevada que debió existir algún tipo de autonomía mínima que permitiera un desarrollo funcional de la administración. *Hierapolis* fue sin duda su capital, actuara o no como tal, al igual que Manbiŷ lo es, aunque a otra escala, en la actualidad.

La estepa existente entre Alepo y el río se dirige suavemente hacia el Éufrates, donde finaliza por medio de una meseta que cae sobre la orilla derecha del río por medio de acantilados escarpados. Todas las ramblas de la región recogen las aguas de lluvia y las hacen llegar al río tras haber recortado los bordes del acantilado. Esta estrecha banda constituye a grandes rasgos la región que era conocida entonces como *Eufratense*. Se extendía por toda la orilla derecha del Éufrates desde *Samosata* a la frontera y únicamente la extremidad oriental de la estrecha banda de terreno comprendida entre *Barbalissos* y *Zenobia* alcanzaba la zona de influencia sasánida.

Procopio cita en el orden siguiente, de sur a norte, los puestos fortificados por Justiniano en la orilla derecha: *Mambri, Zenobia, Sura, Sergiopolis, Barbalissos, Neocaesarea, Gabbula, Pentacomia, Europos, Hemerios, Hierapolis, Zeugma*[7].

Una vez que el Éufrates queda inutilizado como *limes*, avanzando dicha línea hacia el este y produciéndose la consecuente pérdida de su valor castrense, se hace necesario un nuevo *status* para toda la región. El regreso de las tropas a la línea original, acontecido con Diocleciano, y la reordenación correspondiente obligó a dicho emperador a darle entidad provincial propia a la región *Eufratense*. De lo que había sido la *Siria Coele* desgajó todos los territorios ribereños y los convirtió en provincia con el nuevo nombre de *Augusta del Éufrates* o *Augustofratense* (*Augusta Euphratensis*), subsistiendo como tal hasta la conquista árabe. La capitalidad, como bien señala Egeria al atravesar esta provincia en los últimos años del siglo IV o los primeros del V, recayó en *Hierapolis*[8] y la provincia dependía de la diócesis de Oriente, estando administrada por un prefecto y un *dux* que aseguraba la defensa del río y el desierto.

Se aprecia como se cambia, con el tiempo, de una concepción geográfica a la administrativa quedando más precisos sus límites al serle añadidos los territorios de *Commagene* y *Cyrrhestica*[9]. Con esta anexión, ciudades como *Ciro, Samosata, Doliché, Zeugma, Germanicia, Nicopolis, Eraciza, Ourima* o *Europos* quedaron comprendidas en la nueva provincia.

### 2.3. Los vados

La fusión de las características propias de la *Eufratense* y de la *Osrhoene* se promovía en los vados, los lugares por donde se cruzaba el río. Alrededor de estos pasajes se encontraba lo mejor y lo peor de cada región. No es de extrañar que sea más que complejo el discernir dónde empieza el ámbito cultural de una u otra área. Elementos propios de una región aparecen en la otra, y viceversa.

El Éufrates desde la frontera con Turquía hacia el sur posee una buena serie de estos pasos fáciles o puntos en los que vadear el río. Sin embargo, estos contados pasos son sólo la pobre herencia de una multitud. Aparte de los fijos y permanentes, el carácter temporal de la topografía del río favorecía que cada año pudiera haber una o varias isletas o lenguas de terreno en el río que facilitaran el paso. Para salvar el río se empleaban las barcazas, método atestiguado todavía por fuentes orales.

Dos son los vados utilizados con seguridad durante época bizantina en la región, *Caeciliana* y Qal$^{c}$at Nāŷm:

#### *2.3.1. El paso de Hierapolis. Caeciliana*

Junto a *Zeugma*, que quedaba situada más al norte, el otro paso del río conocido es el del «Éufrates cerca de *Hierapolis*», o según otros *Caeciliana*, la población que de manera canónica se supone ribereña del río y que enlazaba directamente la «Ciudad Sagrada» con la Mesopota-

---

7 LAUFFRAY, J., *op. cit.*, 1987, p. 32.

8 EGERIA, *Itinerario*, XVIII. «*...partí de Antioquía a Mesopotamia pasando por algunos albergues y ciudades de la provincia de Caele-Siria que es la de Antioquía, y desde allí, penetrando en el territorio de la provincia Augustofratense, llegué a la ciudad de Hierapolis, que es la metrópolis de esta provincia, o sea de la Augustofratense*».

9 MOUTERDE, R., POIDEBARD, A., *Le Limes de Chalcis. Organisation de la steppe en Haute Syrie romaine*, París, 1945 (p. 11).

mia. Normalmente se alude a ella como el puerto de *Hierapolis* y, aunque no son muchas las fuentes que aluden de manera expresa a su existencia, la inclusión en la *Tabula Peutingeriana* y en la *Geografía* de Ptolomeo, parece certificar su empleo como punto de vado habitual.

Aparte de estas dos fuentes, el *Itinerario* de Egeria, sin nombrarlo explícitamente, también parece aludir a este punto de vado: «*Así, pues, marchando de Hierapolis, al cabo de quince millas, llegué en nombre de Dios, al río Éufrates... Y como era preciso atravesarle en naves, y sólo en naves grandes, quedé allí esperando durante algo más de medio día. Luego, en nombre de Dios, atravesando el río Éufrates, penetré en territorio de Mesopotamia de Siria.*»[10]

Constatada su existencia, el debate científico mayor se ha encontrado en su localización. Por fuentes sabemos que el paso del Éufrates de *Hierapolis* era *Caeciliana* (esté donde esté), pero en época medieval el puente de Manbiŷ era Qal^cat Nāŷm, de ahí que muchos autores supongan que *Caeciliana* estaba escondida bajo las ruinas del castillo.

*2.3.2. Qal^cat Nāŷm*

Existe una formidable tradición literaria que sitúa un puente para estas latitudes del Éufrates. De su existencia o no han bebido multitud de hipótesis y teorías que, retrotrayéndose, han ido asimilando la existencia y la localización de este puente sobre las ruinas de la vieja *Caeciliana*. En general, y a tenor de las fuentes literarias, prácticamente nadie niega que el puente fue construido bajo control y dominio musulmán. De su situación igualmente nadie discute y, casi por unanimidad, es el vado de Qal^cat Nāŷm en el que se suele emplazar. Este puente y esta fortaleza son conocidos por muchas fuentes árabes con el singular denominativo de Ŷisr Manbiŷ («puente de Manbiŷ»).

Nuestro interés por precisar su existencia, su localización y cronología radica en las posibilidades de que este puente o vado fuera empleado desde época bizantina o anterior. Es por ese motivo que se recogen una serie de textos alusivos.

Uno de los más tempranos debe ser el de un escritor árabe, Al-Baladuri que a finales del siglo IX recogía: «*...cerca de Manbiŷ se encuentra Ŷ isr Manbiŷ; el puente no existe en nuestros días, pero fue construido bajo el califato de ‘Utman...*» De este pequeño fragmento interesa recoger la vida relativamente corta de esta construcción. Sería elevado del 644 al 656, fechas de gobierno del califa Utman, prácticamente recién impuesta la soberanía omeya en Siria, y aparece en ruinas o desaparecido por completo a final del siglo IX, concretamente entre el 892-893, fecha en la que se data el manuscrito de este autor[11].

Aunque posterior, menos precisa resulta la referencia a un puente sobre el Éufrates, cercano a Manbiŷ, de Al-Balhi incluida en su «*Libro sobre la configuración de la tierra y de las ciudades*» (año 934): «*No lejos de ella (de Manbiŷ) se encuentra Sanga que es una pequeña ciudad cerca de la cual hay un puente en piedra llamado puente de Sanga. En todo el Islam no hay puente más extraordinario.*» Sobre este célebre puente, citado entre los geógrafos árabes como una de las cuatro maravillas del mundo existe cierta controversia y discusión historiográfica. Mientras que algunos lo identificaban con el Ŷisr Manbiŷ, como el mismo Réné Dussaud, otros abogaban por un emplazamiento sobre el Gök Su, un afluente del Éufrates situado con anterioridad a Sumaysat.

---

10 EGERIA, *Itinerario*, XVIII.

11 AL-BALADURI, *Futuh*, 150, trad. 232.

Si se recuerda la datación de este último fragmento, se comprueba como existe una importante contradicción entre la inexistencia del Ŷisr Manbiŷ a fines de siglo IX, y esta aparente maravilla arquitectónica que aún se mantiene en pie unos cuarenta años después. Se constata de este modo la falta de relación entre estos dos textos y, prácticamente con seguridad, el segundo de ellos no debe relacionarse con el vado de Qal^c at Nāŷm.

Más recientemente, prácticamente nadie ha visto ruinas del mencionado puente. Ibn Yubayr, en su *Rihla*, llegado el momento de describir su paso del Éufrates, procedente de Harran, comenta: «*...y lo cruzamos en las barcazas acondicionadas para la travesía. Al otro lado, en la orilla, hay una fortaleza de nueva construcción llamada Qal^c at Nāŷm, alrededor de la cual hay campamentos beduinos*.»[12] Se observa claramente, como el puente al que se refiere la toponimia, en el siglo XII ya no existía. Para estas fechas, lo único que quedaba del puente, era un sistema de barcazas, al modo de los que imperó en la zona hasta fechas muy recientes. En la actualidad, antes de la construcción de la presa, las prospecciones fueron negativas.

## 3. MARCO HISTÓRICO

Los siglos IV y V nos son conocidos por las fuentes cristianas, especialmente Teodoreto de Ciro, si bien el aspecto político se ve sometido a una leve oscuridad informativa. Es evidente que el mayor conocimiento de una época u otra se debe sin duda a la existencia de un mayor o menor número de fuentes literarias. Este es el caso de la época bizantina, que cuenta con las obras de Procopio de Cesarea como reflejo de la situación geo-política de la región sometida a estudio.

### 3.1. Siglos IV-V

La campaña victoriosa de Galerio contra los Persas del 297 inauguró para Siria un periodo de paz de más de dos siglos, dentro de un territorio extendido hasta el valle superior del Tigris y, tras la derrota de Juliano (363), hasta el Jābūr[13]. Sólo tres guerras interrumpieron este periodo, todas en territorio enemigo: del 361 al 363, del 421 al 422 y del 502-505. Esta paz se debió sobre todo a las dificultades interiores de los persas y a la eficacia del sistema defensivo establecido por Diocleciano.

Con este clima de estabilidad política, los innatos comerciante sirios se hacen dueños, otra vez, del comercio a gran escala entre Oriente y Occidente. Las producciones de origen sirio, en especial el aceite, llegaron con extrema facilidad y en cantidad a costas tan lejanas como las hispanas[14].

---

12 CASTELLS, M., «El Alto Valle del Éufrates en la Edad Media», *Tell Halula (Siria). Un yacimiento neolítico del Valle Medio del Éufrates. Campañas de 1991 y 1992*, Madrid, 1996, 175-198 (p. 197).

13 TATE, G., «La Syrie à l´époque byzantine: Essai de synthèse», *Archéologie et histoire de la Syrie*, II, *La Syrie de l´époque achéménide à l´avènement de l´Islam*, DENTZER, J.-M., ORTHMANN, W. (Eds.), Saarbrücken, 1989, 97-116 (p. 97).

14 No será raro el encontrar colonias sirias en Occidente, como la que existía en un barrio de Roma, a los pies del Aventino o en *Hispania*, donde han sido constatadas colonias sirias en *Carthago Noua*, *Malaka* o *Hispalis* (GARCÍA MORENO, L. A., «Colonias de comerciantes orientales en la península ibérica. S. V-VII», *Habis*, 1972, 127-154). En otras ocasiones, como en *Emerita*, se comprueba la existencia de contingentes «orientales», muchas veces sinónimo de «sirios». Según el opúsculo anónimo «El libro de las vidas de los Santos Padres de Mérida» (siglo VII), Paulo y Fidel, dos de los santos padres emeritenses, provenían de los confines de Oriente. Paulo, era de origen griego (término seguramente referido a su lengua) y médico de profesión, mientras que Fidel, que llegó a Mérida acompañado de unos mercaderes, resultó ser familia del primero («*Liber Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*», traducción de A. CAMACHO MACÍAS, Mérida, 1988, 93-95).

La rentabilidad del transporte era aportada por productos de lujo de gran valor como las especias, perfumes, marfil, perlas y sobre todo seda[15].

La división territorial que imperó es la que a finales del siglo IV, en torno al 395 d. C., había cambiado la denominación de algunas provincias pero que seguía el esquema de ocho partes. *Siria Primera (Antioquía), Siria Segunda (Apamea), Fenicia Marítima (Tiro), Fenicia del Libano (Damasco/Emesa?), Palestina (*tres provincias*), Arabia (Bostra), Mesopotamia (Ciro), Osrhoene (Edesa)*[16].

### 3.2. Siglos VI-VII

La llegada de Justino I y su sobrino, a la postre su sucesor Justiniano, implicaron un cambio radical en los objetivos de la política exterior del Imperio de Oriente. Ya no se trataba de contener el asalto de algunas hordas de bárbaros sino que estamos hablando de un verdadero intento de reconquistar las provincias occidentales. Desgraciadamente, para Bizancio se demostró incompatible la *renouatio* occidental con las guerras orientales. Durante este periodo se dieron cuatro conflictos entre persas y bizantinos.

El primero, del 527 al 531, acabó mediante un tratado conocido en general con el nombre de «Paz Perpetua». Curiosamente, el principal testimonio epigráfico de este pacto fue localizado a principios de siglo XX en Manbiŷ, la vieja *Hierapolis*, donde tuvo que ser erigido. Aunque esta paz se celebró con fuerte entusiasmo, fue bastante efímera y, sólo ocho años tras su proclamación, los habitantes de dicha ciudad ya debían pagar al rey persa Chosroes una contribución de 2000 libras de plata para preservar su territorio de la devastación y su ciudad del asedio[17]. La firma de este pacto en *Hierapolis* es la prueba más palpable en cuanto al cambio radical que había sufrido esta ciudad tras la llegada del cristianismo. El interés militar hacía tiempo que se había superpuesto al religioso. En un principio esos valores fueron paralelos y coexistentes, sobre todo en el Alto Imperio que también sirvió de cuartel general de las legiones romanas. Pero en la época de Justiniano seguía siendo considerada como una plaza fuerte de primer orden, si bien había perdido buena parte de su esplendor y aire sagrado por la conversión al cristianismo del antiguo santuario de Atargatis. Otro culto oriental, la religión de los apóstoles Pedro y Pablo, había sucedido y vencido a la *Dea Syria*.

El segundo conflicto comenzó el 540 y finalizaría el 561, estando marcado por un sinfín de incursiones persas por territorio sirio, incluyendo acciones de pillaje, toma de ciudades y algunas deportaciones de sus habitantes. *Beroea*, *Antioquía*, *Apamea*, *Chalcis* o *Sergiopolis* fueron algunas de las afectadas. La facilidad con la que en estos momentos los persas accedieron hasta la misma costa mediterránea fue asombrosa.

La tercera de las guerras fue desencadenada por Justino II y finalizó bajo Mauricio mediante un tratado ventajoso para las regiones de Siria. La toma de *Apamea* del 573 y una deportación masiva de sus habitantes marcó trágicamente el conflicto.

La última de estas guerras se inicia tras la llegada al poder de Focas (602) y tuvo un carácter menos negativo para los sirios.

---

15 TATE, G., *op. cit.*, 1989, p. 98.

16 Los nombres de ciudades entre paréntesis indican la capital o capitales de cada una de las provincias.

17 ROUSSEL, P., «Un monument d´Hiérapolis-Bambykè relatif a la paix perpétuelle de 532 AP. J.-C.», *Mélanges Syriens* (*Offerts à Monsieur René Dussaud*), París, 1939, 369-372 (p. 372).

Aparte de las invasiones persas sasánidas, una serie de conflictos casi permanentes, Siria había sufrido una serie de calamidades desde mediados del siglo VI como fueron varios terremotos, plagas y un declive económico general. Si a todo esto se le añaden los desmedidos e incapaces esfuerzos en Occidente o las disputas entre monofisitas y partidarios del concilio de Calcedonia, por citar algunas de las posibles causas, no es de extrañar la inesperada facilidad con la que los árabes tomaron Siria tras la batalla de Yarmuk (636 d. C.).

Como es bien sabido, tampoco Persia pudo contener el poderoso impulso árabe. Entre el 636-637 sufrió una derrota fatal en las proximidades de Qadisiya. A ésta siguió en el año 637 la caída de *Ctesifonte*, y en el 640 ya era mahometana toda la Mesopotamia Superior. El imperio sasánida estaba destruido y las provincias orientales del Imperio Bizantino perdidas. Sin embargo, aún queda por estudiar una más que posible pervivencia cultural y religiosa a lo largo de los primeros siglos de dominación musulmana. En cuanto a la influencia cultural, es bien sabido el carácter bizantino que adquieren las artes de los Omeyas. Por lo que respecta al ámbito religioso, se sabe que la conversión no fue, ni mucho menos, inmediata y que se mantuvieron en activo un buen número de monasterios, especialmente los emplazados en las zonas menos urbanizadas. El estudio de este proceso sigue aún en ciernes y resulta imposible el precisar hasta cuándo duró esta convivencia y cómo se fue produciendo la conversión de esta amplia mayoría de la población.

## 4. CIUDADES Y FORTIFICACIONES

Durante la Antigüedad Tardía, las fuentes literarias documentan la existencia de una serie de ciudades en la zona, ya sean de mayor o menor entidad. A su vez, la arqueología sirve para completar este listado, corroborar emplazamientos y certificar las cronologías. Por fuentes son conocidas para esta época *Hierapolis*, *Europos*, *Caeciliana*, *Serre* y seguramente *Pentacomia*. El resto de los yacimientos que enumeramos conforman un grupo de ciudades anónimas que nos son únicamente conocidas por la arqueología.

### 4.1. Hierapolis

La principal de todas las ciudades del Alto Éufrates sirio fue, con mucha diferencia, *Hierapolis*, que aparece en multitud de ocasiones como cabeza religiosa y militar de la región. Aunque su mayor gloria la alcanza durante los primeros siglos de la era, actuando como «ciudad sagrada» por excelencia y receptora de peregrinajes, durante los siglos IV-VII mantuvo su carácter de ciudad metrópoli y cabeza provincial. Además de contar con obispos[18], su uso como establecimiento militar está comprobado por fuentes escritas. Militarmente *Hierapolis* fue una ciudad clave para la defensa de *Antioquía* y funcionó como ciudad fortificada durante bastante tiempo ya que las guerras entre persas y romanos transformaron la ciudad en cuartel general del ejército roma-

---

18 Ese carácter de «ciudad sacra» lo mantuvo *Hierapolis* hasta el desplazamiento de los cultos paganos en favor de la llegada del cristianismo. Con la nueva religión los sacerdotes paganos son suplantados por los sacerdotes cristianos con sus obispos al frente. Uno de ellos, Filoxeno de Mabbug, aunque había nacido en Persia hacía el 450, fue nombrado obispo de *Hierapolis* el 485 con jurisdicción para 13 sufragáneos. Al contrario que Bardaisan de Edesa, Filoxeno había sido formado como alumno en la Escuela Teológica de *Edesa* y como teólogo monofisita surge como figura relevante en contra del Concilio de Calcedonia.

no en Oriente. Es consabida la remodelación de las murallas por parte de Justiniano. Su identificación con Manbiŷ no ofrece discusión posible.

### 4.2. Europos

Con seguridad funcionó como punto fuerte en la defensa de la línea del Éufrates. Para época bizantina se conoce su fortificación a principios de siglo VI. Concretamente tras el conflicto bizantino-persa entre Kavâdh y Anastasio (502-506), la paz firmada conllevó la fortificación de diversas plazas que defendían el paso del Éufrates, entre todas ellas estuvo *Europos*. Así mismo también es citada por Procopio a la hora de referirse a las ciudades fortificas por Justiniano. Su nombre se ha fosilizado en el topónimo de Ŷarābūlūs y su localización exacta seguramente coincida con la de Tell Karkemiš.

### 4.3. Serre

Tras *Hierapolis* (Manbiŷ), *Serre* (¿Ṣirrīn?) es uno de los pocos lugares donde quizás se pueda hablar de centro urbano. A lo mejor no contó nunca con una planificación urbanística pero sí que tuvo que contar con cierta organización, ya que el área de hábitat constatada es realmente extensa. Dos necrópolis parecen ser los límites occidental y oriental de lo que fue la población antigua. Entre estos dos puntos, un gran tell situado en el centro del pueblo actual seguramente funcionó como el núcleo original, ya que cuenta con los materiales más antiguos. Este punto, el tell, pudo actuar, como hemos visto en otras poblaciones en altura, a modo de destacamentos militares que controlaban pequeñas zonas, pasos o caminos. Poco a poco el número de pobladores crece y se extienden las construcciones hacia el llano. Los periodos de tranquilidad militar en la región permitieron la construcción de grandes y numerosas *uillae* que finalmente configuran un área suburbana.

### 4.4. Caeciliana

Otro de los yacimientos con más entidad es el situado justo enfrente del yacimiento de Tell Aḥmar, punto en el que creemos se esconde el puerto fluvial de *Caeciliana*. Su comunicación directa con la antigua *Hierapolis* por medio de un camino aún en uso, la aparición de dos necrópolis de hipogeos una a cada lado del terreno de hábitat, unas canteras, un poblado fortificado en altura con copiosa cerámica en superficie y, por último, su constatación como punto de paso en la antigüedad, son factores que ayudan a prestarle tal entidad y significado histórico-arqueológico. Su valor se incrementa progresivamente una vez que se tienen en cuenta los siguientes planteamientos y coincidencias:

1) *Caeciliana* aparece según la *Tabula Peutingeriana* a XVI millas romanas (23’5 Km.) de la representación gráfica anónima que se interpreta sin discusión como *Europos* (Ŷarābūlūs- Karkemiš). El yacimiento situado frente a Tell Aḥmar está a 23 Km. de Karkemiš siguiendo los viejos caminos ribereños hoy inundados.

2) De nuevo la *Tabula* anota que la distancia entre *Hierapolis* (Manbiŷ) y *Caeciliana* era de XXIIII millas romanas (35’5 Km.), pero como Egeria[19] afirmó que cruzó el Éufrates a 15 millas

---

19 EGERIA, *Itinerario*, 18, 2.

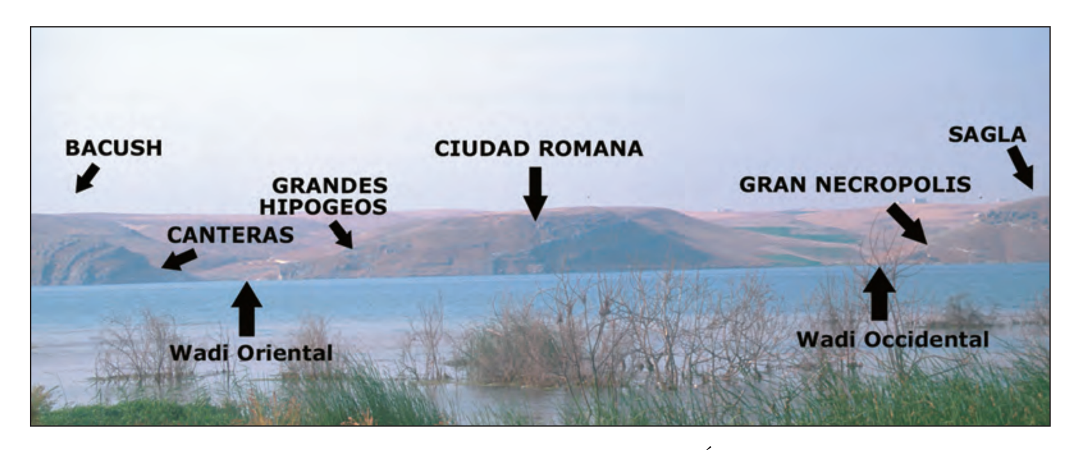



FIGURA 3: *Yacimiento romano-bizantino en la orilla derecha del Éufrates visto desde Tell Aḥmar (¿*Caeciliana*?). Distintas zonas arqueológicas.*

(22'5 Km.) de *Hierapolis*, la historiografía moderna[20] ha tomado por erróneo el dato de la *Tabula*, señalando un posible despiste del copista por el que en vez de escribir XIIII (21 Km.) se marcó XXIIII. Si la distancia que aporta la *Tabula* es realmente errónea, el yacimiento frente a Tell Aḥmar coincide con ese segundo valor ya que está situado a 21 Km. exactos de Manbiŷ. La comunicación entre estos dos puntos se efectúa por un viejo camino, modernamente asfaltado, que llegado el momento se bifurca en dos ramales, uno de los cuales continúa hasta esta posición y el otro hasta la pequeña aldea de Ḥammām Ṣagīr, donde podemos encontrar otro yacimiento de idéntica cronología.

3) A principios de siglo XX Gertrude Bell cruzó el Éufrates justo enfrente de Tell Ahmar después de haber salido de Manbiŷ y haberse desviado por Chat para contemplar la desembocadura del Sāŷūr. Ese desvío permanece en la actualidad como una de las pistas subsidiarias del camino que une Manbiŷ con el Éufrates. La inglesa, una vez llegado al río, no lo cruzó hasta quedar situada justo a la altura de Tell Aḥmar ya que allí era el punto desde donde salían las barcazas transportadoras. Con este argumento se demuestra que la posición de este yacimiento mantenía su valor geoestratégico hasta fechas muy recientes. Más aún, la costumbre y tradición de cruzar el río en este punto aún están vivas entre los habitantes de la aldea de Tell Aḥmar.

La posición elevada del hábitat antiguo, a modo de una posición fortificada, no se explica si no se entiende este enclave como una posición de defensa y control del río. Este valor añadido coexistiría perfectamente con su tradición de punto de vado habitual para las gentes que pretendían cruzar hacia la *Osrhoene* y viceversa.

20 Especialmente MILLER, K., *Itineraria Romana Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana*, Stuttgart, 1916.

## 4.5. *Pentacomia*

Sobre esta probable población existe un texto de Procopio que merece la pena traer a colación:

*«El Emperador dio la misma atención cuidadosa en todas las ciudades y fortalezas que quedaban en las fronteras más lejanas de Euphratesia, a saber Barbalissus y Neocaesarea, y Gaboulôn, así se llama, y la Pentacomia que está en el Éufrates, y Europus. También encontró que las murallas del lugar llamado Hemerium estaban hechas en realidad sólo de barro...»*[21]

En este fragmento el autor está recordando aquellas ciudades en las que Justiniano hizo remodelaciones en su aparato defensivo. Siguiendo el río Éufrates cita a *Barbalissos*, *Neocaesarea*, *Gaboulôn*, *Pentacomia* (que está en el mismo río), *Europos* y *Hemerium*.

La primera de ellas, *Barbalisssos*, se identifica unánimemente con el yacimiento cercano a la actual Meskene. *Neocaesarea* igualmente parece identificarse recientemente con la plaza fuerte excavada en el yacimiento Dibsi Faraj, un poco más al sur[22], topónimo bizantino para referirse a la ciudad romana de *Athis*. La localización de *Europos* en la actual Karkemiš-Ŷarābūlūs parece indiscutible y aceptada por todos. De este modo, *Gaboulôn* y *Pentacomia* debían quedar situadas en el espacio comprendido entre estos dos límites, *Europos* y *Gaboulôn*.

Muy sugerente resulta el topónimo *Pentacomia* (Pentakômai) que sin duda está haciendo referencia a la unión de cinco poblaciones de carácter menor, a modo de un sinecismo o algún tipo de entidad poblacional conformada por cinco núcleos. El sinecismo es un tipo de urbanización voluntaria en el que resulta complicada su comprobación. Con diferencia al compuesto conformado por un prefijo numérico y la palabra griega *polis*, como el caso de *Tripolis*, *Decapolis*, etc., la raíz *kômai* hace clara referencia a una naturaleza aldeana o rural de las poblaciones afectadas por el sinecismo, al menos en origen. Casos similares se encuentran relativamente próximos, como la variada denominación que recibe en ocasiones *Scythopolis*, que puede aparecer como *Nysa*, pero cuyo topónimo original era el de *Trikômia*[23].

Aunque la situación de esta ciudad o punto fortificado denominado como *Pentacomia* sea complicada, no es menos interesante el constatar un fenómeno que ya intuíamos para la región del Alto Éufrates sirio, ante la multitud de asentamientos menores o secundarios, separados por distancias mínimas. Este carácter suburbano, conformado por la unión de centros de pequeñas dimensiones es el que pudo suceder en los alrededores de la actual Ḥammām Ṣagīr y en los de Ṣirrīn, sobre todo en el primero. Por otra parte, resulta extraña la omisión de *Caeciliana* por par-

---

21 PROCOPIO DE CESAREA, *De Aedificis*, II, IX, 10.

22 Las excavaciones de este yacimiento fueron efectuadas por el Centro Dumbarton Oaks para Estudios Bizantinos y el Museo Kelsey, Universidad de Michigan. Unos primeros resultados fueron publicados en la década de los setenta por el director de la misión Richard Harper. HARPER, R. P., «Second preliminary report on excavations at Dibsi Faraj», *AAAS*, XXIV, 1974 (1-2), 31-37; «Excavations at Dibsi Faraj, Northern Syria, 1972», *AAAS*, XXIV (1-2), 1974, 25-29; «Excavations at Dibsi Faraj, Northern Syria, 1972-1974: A preliminary note on the site and its monuments», *Dumbarton Oaks Papers*, 29, 1975, 319-338; «Two excavations on the Euphrates frontier 1968-1974: Pagnik Öreni (Eastern Turkey) 1968-1971, and Dibsi Faraj (Northern Syria) 1972-1974», *Studien zu den Militägrenzen Roms* (Vorträge des 10. Internationalen Limeskongresses in der Germania Inferior), II, Colonia, 1977, 453-460; «Athis-Neocaesareia-Qasrin-Dibsi Faraj», Le Moyen Euphrate. Zone de contacts et d´échanges (Actes du Colloque de Strasbourg. 10-12 mars 1977), Estrasburgo, 1979, 327-348.

23 FRÉZOULS, E., «Du village a la ville: problèmes de l´urbanisation dans la Syrie Hellénistique et romaine», *Sociétés urbaines, sociétés rurales dans l´Asie Mineure et la Syrie hellénistiques et romaines* (Actes du colloque de Strasbourg, novembre 1985, édités par Edmond Frézouls), Estrasburgo, 1987, 81-93 (p. 88).

te de Procopio, ya que fuentes relativamente contemporáneas la nombran como un paso obligado del río. Quizás, y aunque está todo por demostrar, el topónimo de *Pentacomia* es una manera de referirse a un poblamiento extensísimo que se desarrolló a lo largo de toda la orilla derecha del Éufrates, desde *Europos* hasta el *castrum* de Qara Qūzāq. De esta forma, su identificación y superposición con *Caeciliana* no nos parece ni mucho menos descabellada.

### 4.6. ᶜAmārna-Sarasat-Al Jirba

A 9 Km. al sur de Ŷarābūlūs se encuentra el yacimiento de Tell ᶜAmārna, donde las excavaciones de belgas[24] y ulteriores prospecciones españolas[25] constataron la presencia de un núcleo de población de cierta entidad para época tardorromana y bizantina. Relacionado con *Europos* pero demasiado alejado para conformar un mismo ente, este enclave sobre el río Éufrates parece quedar estrechamente ligado a dos nuevos yacimientos descubiertos por nosotros en los estudios de campo de 2001.

A 2 Km. al sur de Tell ᶜAmārna, y prácticamente sin discontinuidad espacial alguna, surge el gran conjunto de poblamiento rupestre monacal de Magāra Sarasat. Durante kilómetro y medio se suceden multitud de estructuras, eremitorios, monasterios, hospederías, iglesias, hipogeos, todos abiertos directamente al río. El poblamiento no acaba aquí, porque una vez sobrepasado este tramo y en torno a una pequeña rambla se documentó un yacimiento tardorromano asociado a un pequeño acueducto subterráneo, una serie de cisternas con la característica forma de botella, una nueva iglesia y lo que hemos identificado como un centro de peregrinación de cierta entidad.

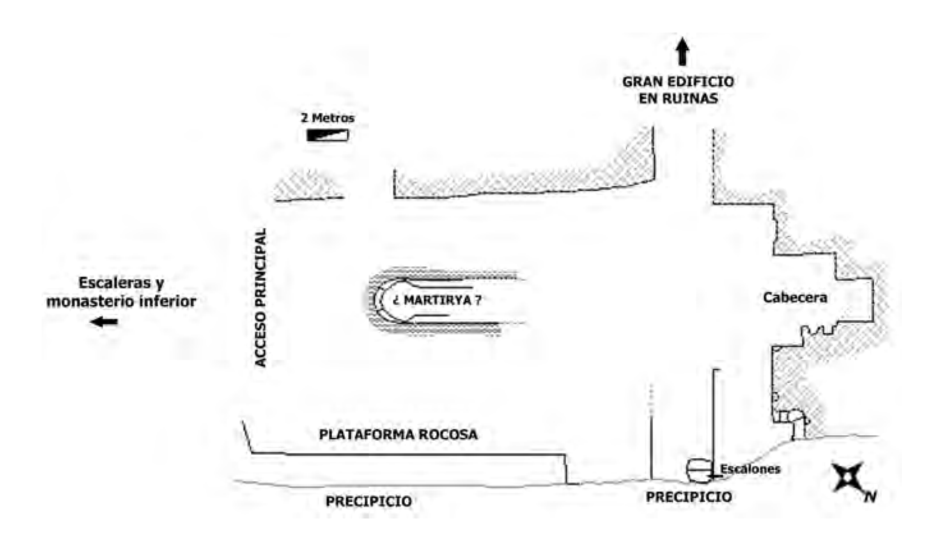



FIGURA 4: *Planta de la iglesia principal de Magāra Sarasat (Orilla Derecha del Éufrates)*

24 TUNCA, Ö., «Tell Amarna. Présentation sommaire de sept campagnes de fouilles (1991-1997)», *Archaeology of the Upper Syrian Euphrates. The Tishrin Dam Area,* Barcelona, 1999, 129-136.

25 MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J., «Urbanismo: Ciudades y Necrópolis», *AntCrist*, XV, Murcia, 1998, 247-298 (pp. 285-288).

En definitiva, sobre una línea de terreno que no llega a los 4 Km. lineales se confunden tres yacimientos romano-bizantinos que perfectamente pudieron formar parte de una misma entidad administrativa. El posicionamiento central de una gran iglesia de planta basilical (figura 4), sin duda receptora de peregrinos, respecto a estos tres enclaves, no es para nada casual. Por el momento, nada se puede precisar sobre aspectos toponímicos o urbanísticos, sin embargo el funcionamiento de esta zona de la región como algo más que un mero asentamiento rural queda demostrado.

### 4.7. Quruq Magāra

Con mucha diferencia, se trata de la segunda ciudad en importancia y tamaño tras *Hierapolis*. Su identificación con *Caeciliana* no nos parece adecuada, ya que no cumple las supuestas distancias de los itinerarios antiguos, y aún más importante, no hay constancia de haber sido utilizada como paso habitual del río.

Pero, a pesar de su anonimato, su carácter urbano es indiscutible. La aparición de una complicada red de acueductos que aportan el agua a tres puntos del viejo yacimiento, la constatación visual de unos 240 hipogeos, estructuras monumentales, capiteles y basas, así como un amplio sector de la aldea actual con materiales en superficie, todo indica que las ruinas que oculta el suelo de Quruq Magāra responden a una auténtica ciudad romano-bizantina. Ese número de hipogeos no es ni mucho menos un total, y aún son cuantiosos los hipogeos que quedan por descubrir y excavar. Si en una inspección meramente visual, sin haber levantado ni un sólo gramo de tierra, se ha llegado a localizar tal número, no nos imaginamos cuál puede ser el número real que antaño hubo.

Su independencia y límites de este núcleo quedan perfectamente marcados por la misma fisonomía del terreno, ya que su carácter cerrado y aislado de todo, excepto del Éufrates, la independizan respecto a otros yacimientos menores cercanos.

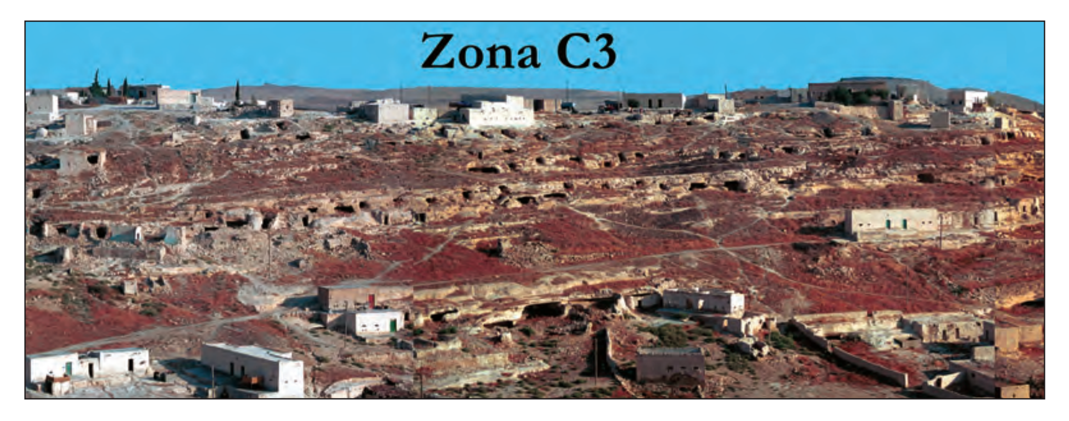



FIGURA 5: *Vista panorámica de una de las zonas arqueológicas (C3) de la aldea de Quruq Magāra (Orilla Derecha del Éufrates). Bajo las viviendas actuales se vislumbran cientos de entradas a antiguos hipogeos.*

### 4.8. Qal<sup>c</sup>at Nāŷm

En este caso los restos no son muy numerosos. El poblamiento está atestiguado por la localización de una necrópolis de cierta entidad, así como el hallazgo de estructuras (hoy sumergidas), cerámicas y elementos arquitectónicos romanos, como un capitel que todavía persiste como mesa en el exterior de la mezquita de la aldea. Una vez más, un punto donde vadear el río auspicia el nacimiento y crecimiento de una población romana.

No se descarta que bajo el actual castillo se escondan los restos de un fuerte defensivo romano que protegiera este vado y que, al igual que hemos comprobado en Qara Qūzāq, se produzca una extensión del hábitat hacia el llano.

### 4.9. Būŷaq

La búsqueda de una posición militar opuesta a Qal[c]at Nāŷm en torno a la aldea de Qūzuq fue negativa. No así la prospección que, a pocos kilómetros al sur, iniciamos en las inmediaciones de la aldea de Bāŷaq. Un gran yacimiento en llano se veía protegido por una ocupación de una estratégica elevación cercana (figura 6). A este punto en altura, por sus caracteres morfológicos y por los restos localizados, la denominamos desde un principio como la ciudadela. Se trata de una superficie horizontal que conforma un rectángulo de 100 metros de largo y 45 metros de anchura, con las típicas cisternas al este y con restos de muros por doquier. De nuevo, las dimensiones nos hablan de un fuerte, en este caso vinculado a un núcleo habitado en llano.




FIGURA 6: *Yacimiento romano-bizantino de Būŷaq (Orilla Izquierda del Éufrates). Distintas zonas arqueológicas.*

## 4.10. Qara Qūzāq

Arqueológicamente es la posición que mejor conocemos de todas gracias a las excavaciones y prospecciones que la misión del IPOA efectúa en la zona desde hace más de diez años[26]. A tenor de los descubrimientos efectuados hasta el momento, no podemos considerar a este enclave como un centro urbano en toda regla, si bien sí que fue un punto habitado de cierta entidad. La concentración de un pequeño destacamento en altura en la orilla derecha del río, enfrentado a un segundo puesto, situado en la cima del tell de la orilla izquierda, tuvo que funcionar como un perfecto foco de atracción de población.

Con el paso del tiempo, seguramente gracias al alejamiento temporal del *limes,* el poblamiento desciende al llano y se extiende por una superficie mayor, a modo de explotaciones agropecuarias. Los restos de hábitat y necrópolis hallados en torno a la aldea de Ḥammām Kabīr pudieron completar esta reunión poblacional. Como de costumbre, la ausencia de una planificación urbana, se ve contrarrestada por un proceso de aglutinación en torno a otro de los vados del Éufrates.

# 5. LAS NECRÓPOLIS

En multitud de ocasiones conocemos la existencia de una ciudad o poblado gracias a la presencia de necrópolis. El enterramiento clásico en la región es el hipogeo. Los hay de muchos tipos, sencillos, complejos, austeros, monumentales, y prácticamente no existe cerro o montaña que no presente en sus laderas alguno de estos enterramientos subterráneos.

Durante las prospecciones en la región se ha logrado identificar más de medio millar de hipogeos. Gracias a esta amplia muestra, repartida por sendas orillas indistintamente, se ha logrado crear una primera seriación tipológica. El gran problema de estas estructuras es la precisión de la cronología. La mayoría de ellos aparecen expoliados en fechas recientes y son «vaciados» de manera literal por numerosos desaprensivos. Esta cuestión ha propiciado que sea imposible el localizar dentro de los hipogeos elementos que sirvan para la datación. Sólo en muy pocos casos, algunos pequeños fragmentos de cerámica permiten distinguir entre época altoimperial y paleocristiana.

El desarrollo de este tipo de hipogeo es general en la región para todo el periodo romano-bizantino. Por esta razón, muchas de estas necrópolis se deben asociar a yacimientos arqueológicos muy próximos.

No es el lugar ni la ocasión para presentar las características particulares de cada uno de los tipos de hipogeos[27], sólo cabe mencionar que cada una de las poblaciones que han sido enumeradas en el apartado previo poseían en sus cercanías amplias necrópolis de hipogeos. Como ya

---

26 Los resultados obtenidos en esas investigaciones están recogidos en: GONZÁLEZ BLANCO, A., MATILLA SÉIQUER, G., «Qara-Quzaq en el contexto de la romanización del Éufrates medio», *Qara Quzaq - I. Campañas I-III (1989-1991),* Aula-Orientalis-Supplementa, Sabadell, 1994, 251-268. BARBADO MARISCAL. P. y otros, «La ciudad romana de Qara Quzaq», *AntCrist*, XV, Murcia, 1998, 229-246.

27 Remitimos a nuestra contribución al III Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo (Huelva 2003) que versa monográficamente sobre las características de estos hipogeos y necrópolis del Alto Éufrates sirio: EGEA VIVANCOS, A., «Costumbres funerarias en el Alto Éufrates sirio durante época romana y bizantina», *Actas del III Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo* (en prensa).

advertíamos, el caso más espectacular es el de Quruq Magāra, con más de doscientos hipogeos abiertos y saqueados, y otros tantos esperando su turno (figura 5).

## 6. CENTROS DE VIDA EREMÍTICA Y MONACAL CRISTIANA

Junto a las ciudades y poblados el otro gran baluarte del poblamiento en la región durante los siglos IV-VII es el relacionado con el primitivo monacato cristiano. Las paredes de los acantilados que caen sobre la margen derecha del Éufrates, así como las contadas elevaciones rocosas que surgen en la orilla izquierda, se convirtieron en una morada propicia para cientos de seres humanos que optaron por vivir en soledad.

Sin embargo, para los comienzos del monacato cristiano en el Alto Éufrates sirio es complicado precisar una cronología. Un primer estadio lo conformarían las comunidades acoimetas de san Alejandro que ya parece que están fuertemente establecidas en la región en torno al 400. Seguramente esta parte de la *Eufratense* pudo sufrir el mismo proceso que se vivió más hacia el norte, en la provincia de la *Commagene*. Esta última región ya presentaba a finales del siglo IV comunidades estables. Así, Eutimio, nacido en *Melitene* en torno al 377, antes de su carrera monacal en Palestina, pasaba la mayor parte del tiempo en el monasterio de los Treinta y tres santos mártires[28]. Como él, Daniel el Estilita, nacido el 409 en *Meratha* (población cercana a *Samosata*), a los cinco años fue presentado a un monasterio vecino[29].

La carencia de información geográfica de Teodoreto de Ciro y de otros autores, centrados en la región noroccidental de la provincia (Alepo, Antioquía, Ciro, etc.), provoca que las noticias referentes a la actividad de estos momentos en la región sean ínfimas. Para los inicios, el personaje conocido más cercano es Publio de Zeugma[30] pero, sin lugar a dudas, la región para estas fechas contaba con un mayor número de eremitas y monjes.

Otra de esas fuentes, la peregrinación de Egeria, fechada a finales del IV y principios del siglo V, recoge el interés de la monja por visitar a los santos monjes que, según decían, eran allí (Mesopotamia de Siria) numerosos y de una tan santa vida que excedía toda ponderación, y también para rezar ante el sepulcro del apóstol Santo Tomás en el que se conserva su cuerpo intacto, o sea en *Edesa*[31]. Aparte de la cantidad, Egeria destaca el excelso ascetismo y dureza de la vida de los monjes de *Osrhoene*, así como el supuesto sepulcro de Santo Tomás, lo cual implicaba un fuerte flujo de peregrinaciones en dirección a *Edesa*. La citada virgen peregrina a *Edesa* haciendo un alto en *Hierapolis* y cruzando el Éufrates en sus cercanías, quizás en el punto donde pudiéramos situar la controvertida *Caeciliana*. Aunque Egeria no cite de manera literal haberse topado con monjes en esta fase de su viaje, la arqueología ha demostrado que para nada fue casual el cruce de la monja por estas latitudes[32].

---

28 CIRILO DE ESCITOPOLIS, *Vie de Saint Euthyme*, II-III (Traducción de A. - J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d´Orient*. III. 1. *Les moines de Palestine*, París, 1962).

29 *Vie de Daniel le Stylite*, II (Traducción de A. - J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d´Orient*. II. *Les moines de la région de Constantinople*, París, 1961).

30 TEODORETO, *HE*, V.

31 EGERIA, *Itinerario*, 17.

32 Las fuentes también precisan cierto movimiento monástico en dos de los puntos de vado del río: ya fuera por la zona donde se supone *Caeciliana*, como por el paso de *Europos*, Egeria tuvo que encontrarse con algunas comunidades, como la de los Acoimetas (cuya fundación por Alejandro es prácticamente contemporánea al viaje de esta monja), por un lado, y con el monasterio de Qennešré, por el otro, si bien este pudo ser de construcción más tardía.

Sin embargo, la ausencia en esta obra de información respecto a la situación monástica y cristiana en los alrededores de *Hierapolis* sorprende enormemente, ya que en otras muchas ocasiones el «*itinerario*» no desaprovecha ocasión para ir enumerando las iglesias y monasterios por todo lugar por el que trascurre. Así, por ejemplo, sucede a la hora de llegar a *Batnae*, a sólo 50 kilómetros al noreste del paso del Éufrates, donde se podía encontrar *una iglesia con un obispo muy santo, monje y confesor y algunos sepulcros de mártires*[33]. Esta omisión intencionada de testimonios de expansión cristiana en la región por parte de Egeria quizás fuera casual, pero tal vez se pueda entender como una prueba relativa de una fuerte pervivencia de culto pagano en la propia *Hierapolis* o más probablemente el deseo por parte de la narradora de omitir determinadas comunidades cristianas en los bordes del Éufrates, quizás heréticas o ligeramente «fuera de la ley».

Este vacío monacal de Teodoreto, Egeria, Jerónimo y muchos otros, se ve compensado por otras fuentes menores, por las que sí se tiene constancia de la existencia de al menos dos monasterios en la región. Uno de ellos fue el que, hacia el año 400, san Alejandro funda en el Éufrates, donde se formó una comunidad monástica nada despreciable de 300 monjes. Frente a esta referencia, en el siglo VII, varios textos, en su mayoría siríacos, hacen alusión reiterada a un tal monasterio de Qennešré en el Éufrates[34], durante mucho tiempo centro intelectual y formador de patriarcas de la Iglesia Siria Ortodoxa.

Una vez repasado brevemente el nivel de conocimientos que sobre el monacato en el Alto Éufrates se poseía, se pasa a continuación a desplegar las aportaciones y conclusiones que al respecto han alcanzado nuestros trabajos de campo. No se olvida, la relación que los nuevos hallazgos pueden llegar a tener con los monasterios conocidos por las fuentes, contrastando opiniones e hipótesis en torno a la localización, historia e identificación de la comunidad de los acoimetas y la de Qennešré.

### 6.1. Monasterio «acoimeta» y sus ramas del Sāŷūr

El descubrimiento y puesta en valor del centro rupestre que hay entre las aldeas de ᶜUšariyya y Ḥammām Ṣagīr se debe a las labores de prospección de la misión del IPOA en el Éufrates entre 1993 y 1997. La localización de un buen número de cavidades artificiales, con claros restos y huellas de ocupación monacal a lo largo de casi un kilómetro, se vieron certificados por la lectura de un pequeño grafito que se interpretó como una referencia a la comunidad de los acoimetas (del griego *akoimetai*), los que nunca dormían. Más aún, la conservación del topónimo arameo de Qinnašrin para el lugar, relacionó todo esta infraestructura rupestre con cierta información documental referente al monasterio de Juan Bar Aphtana en Qennešré junto al Éufrates[35], que hasta las prospecciones españolas por la zona seguía sin identificar[36].

---

33 EGERIA, *Itinerario*, 19.

34 PALMER, A., «Une chronique syriaque contemporaine de la conquête arabe. Essai d´interprétation théologique et politique», *La Syrie de Byzance à l´Islam. VIIº-VIIIº siècles*, Damasco, 1992, 31-46 (pp. 35-37).

35 PALMER, A., *op. cit.,* 1992, pp. 35-37.En este monasterio se enseñaba exégesis bíblica, y en él recibieron su formación algunos personajes como Jacobo de Edesa, Georges de Be´el-tan y Denys de Tell-Mahré (PEÑA, I., CASTELLANA, P., FERNÁNDEZ, R., *Les Cénobites syriens*, Milán, 1983 (pp. 76-77).

36 GONZÁLEZ BLANCO, A., MATILLA SÉIQUER, G., «Cristianización: Los monasterios del ámbito de Qara Qûzâq», *Antigüedad y Cristianismo,* XV, 1998, 399-415 (pp. 400-409).

El término «acoimeta» fue empleado en ocasiones como una denominación común a todos los ascetas orientales conocidos por el rigor de sus vigilias; pero, normalmente, alude a una orden especial de monjes que se consagraron a la oración y alabanza sin interrupción, día y noche. Se sabe que esa orden había sido fundada en torno al año 400, por un tal Alejandro, que con su primera comunidad en el Éufrates alcanzó un número cercano a los trescientos monjes[37]. El rasgo que distinguió a estos *akoimetai* de los otros monjes era el servicio ininterrumpido a Dios. Sus monasterios, que contaban con centenares de ocupantes, estaban distribuidos en grupos nacionales, latinos, griegos, sirios o egipcios; y cada sección tenía tantos coros como el número de miembros permitido y el servicio requerido. Con ellos los oficios divinos seguían literalmente las Escrituras (Salmos, 119, 164): «*Siete veces al día te celebro por tus justos juicios*». En efecto, el establecimiento de siete momentos de oración se debe a esta comunidad, siendo más tarde traspasados a Occidente.

El hecho de que se haya localizado ese grafito añadido al dato histórico que sitúa la primera fundación acoimeta a orillas del Éufrates nos llevan a no dudar en la identificación de este monasterio rupestre.

Además, en este gran centro y sus alrededores se ha podido ratificar un proceso que sin duda estuvo presente en cada uno de los recintos monásticos más importantes. Siguiéndole la pista a un motivo decorativo y ciertamente simbólico como es el columbario, se comprueba como una serie de recintos monásticos menores, dispersos a lo largo del río Sāŷūr, pudieron funcionar a modo de pequeñas sucursales dependientes en lo espiritual de la delegación principal, el monasterio acoimeta de ᶜUšariyya.

El primer ejemplo de columbario, el de la iglesia principal del monasterio acoimeta, se localizó en una especie de tímpano semicircular. También en el arranque del techo abovedado, en la zona de confluencia con el tímpano había evidencias de nichos semejantes[38]. Asumiendo este lugar, la iglesia, como el corazón de todo el conjunto rupestre, se iniciaron las tareas de prospección en el valle del Sāŷūr.

A unos 6 Km. aguas arriba, entre una posible iglesia en la localidad de Chat y una zona monástica en Tujar Ṣagīr que incluía monasterio e iglesia rupestre, se localizó una cavidad en altura, aparentemente artificial, decorada al modo del columbario antes mencionado. Tras él, 9 Km. más hacia el interior, en las afueras de Dādāt, también se pudo constatar la asociación de iglesia y monasterio rupestre, en el cual habían sido tallados multitud de nichos pequeños en la pared de toda una sala. De nuevo emplazado en altura, el acceso resultó imposible debido a los desprendimientos (figura 7). Fuera de esta zona de columbarios, pero seguramente estrechamente vinculados a los anteriormente comentados, no hay que olvidar un columbario localizado en ᶜAmārna, sin duda un retiro espiritual rodeado de hipogeos funerarios.

La relación entre todos estos pequeños enclaves cristianos viene dada por el propio curso de agua, que sirve como una vía de comunicación perfecta entre el Éufrates y la capital de la región, *Hierapolis*. En este caso, el monasterio acoimeta queda emplazado en un punto estratégico vital,

---

37 La historia de Alejandro y sus acoimetas continúa en Constantinopla, donde también estableció la oración continua. La empresa se demostró difícil, debido a la hostilidad del patriarca y del Emperador Teodosio. También condujo el monasterio de san Menas que él había establecido en dicha ciudad, y se encargó con sus monjes de la hospitalidad de san Hypathius. Finalmente se le relaciona con la construcción en la boca del Mar Negro del monasterio de Gomon, donde murió, aproximadamente el 440.

38 MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J., «Columbarios y relicarios en el Próximo Oriente», *Antigüedad y Cristianismo,* XVI, 1999, 57-86 (p. 68).



FIGURA 7: *Columbario tallado en un monasterio rupestre cerca de la aldea de Dādāt (Valle del Sāŷūr, orilla derecha del Éufrates).*

a los pies del Éufrates y de su vía ribereña, así como en las proximidades del principal punto del cruce del río, el lugar en el que nosotros creemos que estaba *Caeciliana*. Esta situación próxima a los ejes de comunicación sin duda auspició la extensión de la comunidad, en un primer momento en las proximidades, pero llegando incluso hasta la propia Constantinopla, la capital.

## 6.2. Quruq Magāra

Como ya hemos visto, bajo esta aldea se esconde toda una ciudad de dimensiones realmente considerables que se ve, en un momento indeterminado, siempre posterior a los inicios del siglo IV, completada con varios eremitorios, un monasterio y una iglesia. Quizás la elaboración de los espacios también fuera en ese orden.

Varios eremitorios se abren en las afueras de la ciudad antigua, si bien no perdían en ningún momento la comunicación visual. El carácter cristiano de las cavidades artificiales es incuestionable. Junto al mayor de ellos, el esquema se completaba con algunas celdas de retiro. Se trata de eremitorios que, por dimensiones, no pudieron albergar a más de cuatro o cinco personas, cristianos devotos que seguramente rodeaban a un asceta fundador. Para facilitar el retiro espiritual, en el que se deberá ocupar la mayor parte del tiempo, algunos de éstos pudieron abrir celdas menores en los alrededores, excavadas ex profeso.



FIGURA 8: *Monasterio rupestre, parcialmente inundado, en las cercanías de Quruq Magāra (Desembocadura del río Sāŷūr, orilla derecha del Éufrates).*

Junto a las necesidades oracionales, la alimentación cubría el resto del tiempo de actividad eremítica. El agua estaba asegurada por la cercanía del río, mientras que el cereal era trabajado en un molino tallado magistralmente en la misma entrada de uno de ellos.

En determinadas ocasiones, éstos y los demás monjes de los alrededores debían acudir a la pequeña iglesia dispuesta en el camino que unía la aldea con un monasterio establecido en la desembocadura del Sāŷūr. Aunque en uno de los accesos principales a la aldea, la iglesia rupestre estaba rodeada de hipogeos, posible prueba de cierto abandono de esta área de necrópolis en el momento que se decide excavar un espacio de reunión para comunidades cristianas.

Desgraciadamente, la crecida del río ha inundado lo que creemos funcionó como el punto más significativo de los alrededores, el gran monasterio (figura 8). Aunque existían dos grandes centros monásticos, uno al norte (Magāra Sarasat) y otro al sur (ᶜUšariyya), esta disposición en la boca del Sāŷūr permitía a los monjes contar con su propio cenobio en los mismos límites de la ciudad. Poseía un mínimo de dos plantas de altura y multitud de ambientes y accesos que tuvieron que ser pacientemente labrados en una pequeña colina con posición privilegiada, dominando la confluencia del Éufrates con su afluente. La relación entre este centro y sus vecinos del otro lado del Sāŷūr (los acoimetas) es incuestionable ya que la comunicación visual es total y el cruzar este tramo del río en determinados momentos del año no debía suponer un grave problema.

### 6.3. Magāra Sarasat

La cantidad y lo espectacular de cada una de las partes del conjunto lo convierten, con diferencia, en el auténtico centro monacal de la región. Ninguno de los demás casos, a excepción del acoimeta, presenta la multiplicidad de ambientes, de espacios y de funciones, así como la complicación en el ritual y en la comprensión general del complejo.

La elección del asentamiento monacal pudo ser forzada por la existencia de algún sepulcro de mártir o santo asceta, aunque no es desechable la teoría de la contemporaneidad entre ambos procesos. Es la única manera de comprender y asimilar la excepcional infraestructura que fue excavándose paulatinamente en las entrañas de estos montes. Alejado de los tradicionales puntos de vado del río, quedaba a medio camino entre la antigua *Europos* y *Caeciliana*, pero relativamente cerca de los yacimientos romanos de Tell ᶜAmārna, Al Jirba y Quruq Magāra. Su situación exógena respecto a los ejes viarios principales de dirección Oeste-Este, se contraponía a su emplazamiento en plena vía ribereña con dirección Norte-Sur. En este contexto geográfico, como centro deudor de poblaciones cercanas y de viajeros fortuitos, hay que apreciar todo este complejo compuesto por basílica, monasterios varios, hospederías, panteones, etc. Si se asume que una parte importante de las instalaciones no poseían naturaleza rupestre, a todo lo localizado, lo cual es mucho, habría que sumarle otra multitud de estructuras y habitáculos cuya existencia sólo se puede adivinar ligeramente.

Las cavidades rupestres se desarrollan a lo largo de unos dos kilómetros lineales, pero el verdadero centro de todo el complejo fue la basílica (figura 4). Ésta, en una disposición particularmente escogida, dominaba en su momento no sólo los alrededores de esta orilla, sino buena parte del Éufrates, siendo visible desde la propia orilla izquierda. En nuestros días sólo nos quedan las huellas en la superficie rocosa, pero con anterioridad el alzado, seguramente de madera, así como su techumbre debían aportarle un alzado mínimo para que pudiera ser observada en la distancia. En realidad, el edificio pasa inadvertido si nuestro recorrido es Norte-Sur, sólo constatando su presencia en el caso de acceder a la zona desde el Sur. Este factor de visibilidad colabora en la comprensión del significado social y ritual que poseyó esta zona en la antigüedad, apreciándose una mayor relación con las poblaciones río abajo.

El culto de la basílica pudo estar asegurado estrictamente por los monjes residentes en un monasterio próximo que guardaba un sepulcro en el interior de sus pequeñas dependencias (figura 9). Fuera ésta tumba o un posible *martyrium* el origen de las peregrinaciones, el caso es que, en un determinado momento, las gentes comienzan a llegar en masa, obligando a la construcción de un templo de considerables dimensiones donde dar acogida a todos los fieles. Este tipo de actitudes por parte de los devotos viajeros impuso la adecuación de recintos que sirvieran como hospederías, hospitales o incluso escuelas.

Un monasterio en altura al modo de las «lauras» palestinas completaba el elenco de construcciones destinadas al hábitat. Finalmente, los hipogeos concentrados entre el área de los monasterios y las hospederías, quedan como prueba del ritual seguido por los monjes a la hora de abandonar la vida terrena.

Sin embargo, la gran iglesia no sólo se veía suministrada por los monasterios emplazados al norte de la rambla de Al Jirba. Al sur, una pequeña población y al menos otros tres monasterios de carácter rupestre, se vieron influidos con toda esa corriente de fervor y peregrinaje.

En el anteriormente citado monasterio en altura se localizó un grafito de excepcional interés que no queremos obviar. Mediante una técnica tosca y sencilla se grabó en una de las paredes de



FIGURA 9: *Detalle de la escalinata que accede a la iglesia en planta basilical de Magāra Sarasat (Orilla Derecha del Éufrates).*

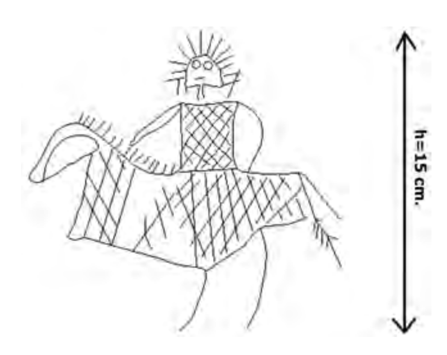



FIGURA 10: *Grafito hallado en la pared de un monasterio en altura de Magāra Sarasat ¿una representación de San Sergio?*

dicho cenobio, un auténtico jinete montado en lo que parece un caballo con armadura de combate. El caballo está ligeramente diseñado, al igual que su montador, aunque a ambos se les esboza mediante un reticulado romboidal lo que podría ser algún tipo de malla metálica o armadura. El individuo lleva el torso reticulado por completo y la cabeza está remarcada o coronada a modo de nimbo o aureola (figura 10).

Lo desarrollado de la representación nos hizo preguntarnos acerca de una posible identificación del motivo. En un principio, se podría identificar el jinete a caballo con traje militar como un caballero o soldado del ejército bizantino. Sin embargo, los rayos que le salen de la cabeza, a modo de disco solar o nimbo, desechaban una escena profana. La figura representada en este monasterio, por contexto geográfico, cronológico y ambiente debía ser un santo. La búsqueda de paralelos dio sus frutos y se comenzaron a encontrar santos de la época y la región que eran representados de manera muy similar a nuestro grafito.

Uno de ellos fue san Jorge, un mártir palestino de la persecución de Diocleciano. Sus representaciones figurativas son raras pero en Homs se encontró una cruz procesional de bronce con la imagen del santo, nimbado con traje militar.

Otros dos santos, salidos del ejército romano, fueron san Sergio y su compañero san Baco, que sufrieron martirio bajo el gobierno de Maximino Daia (310-313). El primero fue martirizado en *Resafa* y el segundo en *Barbalissos*, ambos muy cerca del Éufrates. La tumba del primero, en *Resafa*, atrajo peregrinos de toda Siria y en todas las provincias le fueron consagradas numerosas iglesias: Dar Qita (537), Zebed (512), Babisqa (609-610)[39]. Las inscripciones nos informan que las iglesias dedicadas a san Sergio eran muy numerosas en la región del *limes* sirio, poblado en el siglo VI por tribus cristianas de lengua árabe, y su culto fue exportado por los comerciantes sirios a Occidente. Por su parte, san Baco, tenía su sepulcro y centro de peregrinaje en *Barbalissos*.

Los dos santos eran muchas veces asociados en una misma veneración por los fieles. El patriarca Severo de Antioquía, en su homilía pronunciada el 514 en honor de Sergio y Baco, precisa que no se debía separar a los dos mártires, signo de que primitivamente la piedad cristiana los veneraba separadamente.

Todo ello demuestra la existencia de santos muy venerados en la región del Éufrates que, a parte de la epigrafía, poseen algunas representaciones gráficas. Todas estas figuraciones son bastante similares al grafito citado, como la que posee un brazalete de bronce de la región alrededor de *Resafa*, que porta la imagen de san Sergio a caballo, con la cabeza aureolada y con una inscripción en griego[40]. Esta patente semejanza no la creemos casual, por lo que quizás se esté ante una representación muy esquemática del fervor que tenían a estos santos algunos de los monjes de la región.

- La **MARGEN IZQUIERDA DEL ÉUFRATES** tampoco quedó libre de esta corriente ascética que inundaba Siria. Aunque los acantilados sobre el Éufrates son minoría, los monjes y eremitas ocuparon casi todos los cerros de la región. Dos son las zonas que queremos destacar: por un lado el entorno de Sirrīn y por el otro, el monasterio monofisita de Qennešré, el cual creemos haber localizado justo enfrente de la antigua *Europos*.

39 PEÑA, I., *Lieux de pèlerinage en Syrie*, Milán, 2000 (pp. 22-24).

40 *Ibidem*, p. 23.

## 6.4. Monasterios y eremitorios en los alrededores de Sirrīn

Esa mayor escasez de zonas elevadas propició que los monasterios rupestres fueran minoría en la orilla izquierda del río. A este lado, la vieja *Serre* aglutinaba la población de los alrededores y en torno a ella se han localizado todos los centros monásticos rupestres de la zona. Las pruebas de poblamiento monástico por esta comarca son copiosas.

En las pequeñas canteras abiertas junto a la necrópolis oriental de la antigua población, existen veraces muestras de simbología cristiana. La costumbre de reutilizar tumbas y antiguos sepulcros por los solitarios es por todos conocida, por lo que la reocupación de unas canteras tan próximas de la necrópolis no nos debe extrañar[41].

A un par de kilómetros al sur, en la aldea de **Magāratayn** se localizó una vieja cantera reutilizada como iglesia u hospedería paleocristiana[42]. Este mismo esquema de canteras abandonadas reutilizadas como eremitorios, aparece en el verdadero centro principal de monaquismo de la comarca, en las proximidades de la aldea de **Qūzuq**.

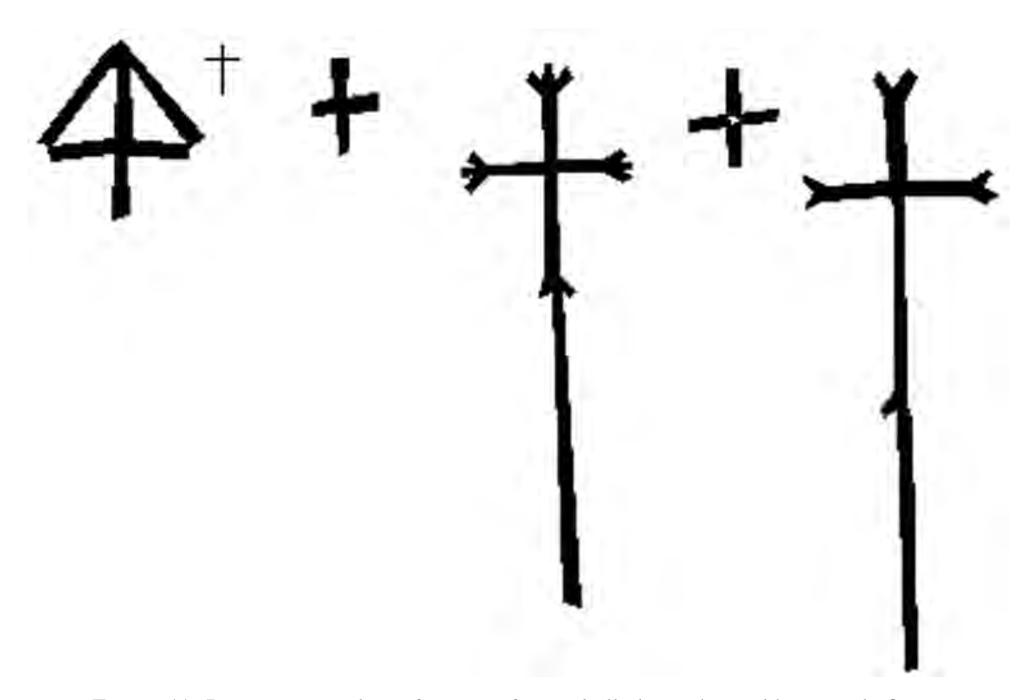


FIGURA 11: *Distintos tipos de grafitos cruciformes hallados en la rambla norte de Qūzuq (Orilla Izquierda del Éufrates)*

41 MATILLA SÉIQUER, G., «Signos cristianos en las necrópolis», *AntCrist*, XV, Murcia, 1998, 427-431 (p. 429).

42 MATILLA SÉIQUER, G., «El peso de la tradición: Lugares altos y enterramientos», *AntCrist*, XV, Murcia, 1998, 93-113 (pp. 103-105).

En una rambla que se abre al sur de esta población, una serie de canteras de grandes dimensiones fueron reocupadas por monjes cristianos de lengua siriaca. Así lo constatan una serie de inscripciones grabadas sobre los frentes de dichas canteras. De este conjunto, sobresale su localización tan característica, apartado de la población pero en relación visual con ella. Luego, la citada epigrafía monumental, grabada en los frentes de canteras, le confiere al entorno un aire muy particular. Finalmente una explotación de canteras subterráneas es reutilizada como hábitat, un pequeño ramblizo es canalizado para hacer llegar su caudal a una pequeña piscina (cisterna o baptisterio) y por último, un frente de cantera vertical se reemplea como centro de oración a la vez que se decora con distintos tipos de grafitos cruciformes (figura 11). En definitiva, no estamos ante un gran complejo que acoge y acepta peregrinos venidos por doquier, al contrario, está fuera de todo eje de comunicación, dando cobijo a un limitado número de monjes y quizás a un reducido número de personas procedentes de las poblaciones más cercanas.

Otro lugar con posibilidades de haber albergado un monasterio se encuentra en la aldea de **Al Mansia**, un poco más al sur. Más aislada pero igualmente significativa es una iglesia rupestre abierta en las entrañas de un pequeño cerro situado en las cercanías de la aldea de **ᶜAwaynat**, junto a Tell Jamīs.

### 6.5. Monasterio «monofisita» de Qennešré

Anteriormente se había anticipado la constatación en fuentes de la existencia de un monasterio en la orilla del Éufrates, llamado de Qennešré. También se planteaba una posible relación entre este monasterio y el de los acoimetas, por mantenerse con alguna modificación fonética un topónimo similar.

Como la cuestión no está zanjada quizás sea sugerente proponer una hipótesis alternativa. Este topónimo de origen arameo, Qennešré o Qinnašrin, en cualquiera de sus formas ha sido traducido como «nido de águilas». Si se hace un sucinto repaso a la toponimia merece la pena recordar que la vieja *Chalcis ad Belum* se esconde bajo una pequeña población que también es conocida con esta denominación[43]. Por otro lado, en la región una variedad de este topónimo se constata por primera vez en las proximidades de Qara Qūzāq, cuyo primitivo nombre era, según las personas mayores de la zona, el de Matu Qanšarin o Qanšrin[44]. Esta similitud fonética entre el histórico monasterio y el recuerdo del topónimo para toda la zona llevó a la misión murciana a interpretar el monasterio acoimeta de ᶜUšariyya con el de Qennešré. En aquel momento no se había localizado ningún otro recinto monacal capaz de competir en dimensiones, por lo que la identificación entre el monasterio citado en las fuentes y el complejo rupestre estudiado por González Blanco y Matilla Séiquer resultaba indiscutible[45].

La continuidad en las labores prospectivas lleva a la localización entre los años 1999-2001 de algunos conjuntos rupestres monacales de similares características, pero en ningún caso se contaba con argumentos en contra de aquella tesis primigenia. Sin embargo, el problema viene cuando se reúne más información sobre el monasterio histórico de Qennešré:

---

43 En época romana Qinnašrin desempeñó un papel clave en la defensa de la frontera siria, siendo disputado en alguna ocasión entre bizantinos y árabes. En el siglo XVIII todavía se hablaba de la provincia de Qinnašrin, que más tarde fue asumida por la de Alepo.

44 BEJARANO ESCANILLA, I., «El entorno humano actual de Tell Qara Quzaq», *Qara Quzaq - I. Campañas I-III (1989-1991)*, Aula-Orientalis-Supplementa, Sabadell, 1994, 289-320 (pp. 289-290).

45 GONZÁLEZ BLANCO, A., MATILLA SÉIQUER, G., *op. cit.*, 1998, pp. 400-408.

Gracias a Andrew Palmer[46], en cuyo empleo de fuentes siriacas se confía, sabemos que cuando el monasterio de santo Tomás cerca de *Seleucia*, en el Orontes, perdió su abad, al comienzo de las persecuciones pro-calcedonios del siglo VI, los monjes, unánimemente, eligieron a Juan Aphtonia como su líder[47]. Más tarde, cuando la comunidad se conducía al exilio, Juan la restableció en Qennešré, en una diócesis que aún se resistía al concilio de Calcedonia[48], en el Éufrates, frente a *Europos*[49]. Con él y sus sucesores como abad, el monasterio de Qennešré se convirtió en un centro de cultura helenística y autóctona, donde fueron formados numerosos cronistas siriacos.

Otro hecho conocido trata de la muerte de una veintena de monjes de este convento en Creta tras una invasión eslava de la isla. La presencia de más de veinte monjes de Qennešré en Creta, demuestra que en realidad se trataba de un gran monasterio que llegaba a participar en el comercio y enviaba para ese motivo grupos de monjes a los puertos vecinos e incluso al exterior. No hay que obviar que el monasterio, ya fuera en la orilla derecha o en la izquierda, se encontraba cerca de dos rutas que llevaban de *Antioquía* a Mesopotamia, una atravesando el Éufrates cerca de *Hierapolis*, la otra en *Zeugma*. Esta situación favorable tuvo que estimular enormemente la vida económica y cultural de dicha comunidad.

En efecto, la mayor parte de los patriarcas del siglo VII tenían su residencia oficial en este monasterio. La relación entre el patriarcado sirio ortodoxo y este monasterio fue muy estrecha. Así, y a excepción del periodo comprendido entre el 591 y el 708, todos los patriarcas de esta iglesia habían salido de dicha comunidad[50]. Se sabe, además, por la *Vida inédita* de Teodotos de Amida, que incluso un patriarca que iba a morirse de viejo, pasaba una parte de sus jornadas en una gruta sobre la orilla del río y no volvía más que a la tarde al monasterio de Qennešré, después de haber oído sonar el saludo habitual de los hermanos. Con esta referencia se constata que el elemento rupestre complementaba al constructivo, que sería el primordial.

Algunos de los monjes y habitantes ilustres de este monasterio fueron:

Atanasio y Severo (siglo VI) eran los hijos lisiados de una viuda de Samosata. Su madre había distribuido la riqueza de su difunto marido entre los pobres, manteniendo lo necesario para educar a sus dos hijos, hasta que ellos fueron suficientemente mayores para entrar al monasterio de Qennešré. Atanasio finalizó su vida como patriarca de los Sirios Ortodoxos; Severo como obispo de *Samosata*[51]. Severo, muerto el año 640, mientras que fue obispo pasaba seis meses de invierno en Qennešré, y otros seis meses del año dedicado a visitar su diócesis[52].

Teodotos de Amida también fue formado como monje en esta comunidad. Siendo niño dio vueltas por los monasterios de su población de origen, hasta que se encontró con un monje de Qennešré, quien lo vinculó como discípulo y le dio su hábito monástico. Como monje de esta abadía, se comprometió a visitar a los pobres y a los enfermos externos, incluso a los que estaban lejos del monasterio. Durante todo un año Teodotos pasó su tiempo orando en una cueva secre-

---

46 PALMER, A., *Monk and mason on the Tigris frontier. The early history of Tur `Abdin*, Cambridge, 1990 (p. 75).

47 En *Edesa*, Aphtonia, la viuda de un *rhetor*, dio al mayor de sus hijos para que recibiera educación en retórica y leyes y alcanzara una posición en el servicio imperial; pero a su hijo más joven, Juan, le colocó en este monasterio cerca de *Seleucia* en el Orontes antes de que su barba hubiera crecido (PALMER, A., *op. cit.,* 1990, pp. 24-25).

48 NAU, F., *Vie de Jean bar Aphtonia*, París, 1902.

49 L. JOHN BAR APHTONIA, sección 8.

50 PALMER, A., *op. cit.,* 1990, p. 174.

51 PALMER, A., *op. cit.,* 1990, pp. 24-25.

52 *Ibidem*, p. 150 (CHR. MICHAEL 1195, XI, 7c, p. 418).

ta, volviendo sólo al monasterio por la tarde, momento en el cual visitaba a los enfermos dentro del recinto[53]. Se sabe que, en el 665 era ya un oficial menor[54], y que cuando murió, en el 698, poseía sólo cinco libros, los cuales contrastaban rigurosamente con la bibliofilia de su contemporáneo Jacobo de Edesa, también residente del mismo monasterio[55].

Las fuentes y la interpretación que Palmer ha hecho sobre ellas insisten en la localización de este monasterio en la orilla izquierda del río, en situación opuesta a la vieja *Europos*. De este modo, quedan expuestas dos teorías o hipótesis de identificación por las cuales el monasterio de Qennešré puede asociarse o bien con el complejo rupestre de las cercanías de ᶜUšariyya (orilla derecha) o con alguno de los yacimientos de la orilla izquierda, frente a Ŷarābūlūs. Como argumento favorable a esta segunda teoría, podría entenderse una fuente medieval, Yakut al-Rumi, que en su *Mu'gam al-buldan* (1229) mencionaba la población de Djirbas en la orilla del Éufrates opuesto a un Dayr Qinnašrin (literalmente «monasterio nido de águilas») que se situaba frente a él.

En resumidas cuentas, la localización de esta abadía en la orilla derecha, con pruebas toponímicas y arqueológicas, pierde peso respecto a su más que probable situación en la orilla izquierda, donde la arqueología, la literatura y de nuevo la toponimia parecen desarmar nuestra primera opción.

En efecto, las prospecciones arqueológicas en esta última latitud del río confirmaron la existencia de un espectacular yacimiento de datación aparentemente bizantina. Hay que traer a la memoria brevemente las características propias del paraje y de los restos a los que nos estamos refiriendo. Durante las prospecciones del verano de 2001, se pudo inspeccionar una zona que era conocida como el Ŷabal Biluna (Monte Biluna), por extensión de una pequeña aldea que aún recibe este nombre. Repasando la historiografía y la cartografía previa (siglo XIX-XX) se observó como un topónimo similar ya era empleado por Woolley y Lawrence[56], que denominaban como Beiluni a todos los montes frente a Ŷarābūlūs[57]. Este paraje de Beluna queda conformado por una serie de acantilados en los que se han abierto cientos de pequeñas cavidades naturales aprovechando la formación rocosa natural, en su mayoría gravas y gravillas. El yacimiento arqueológico en cuestión se localiza al pie de esta serie de cuevas, a pocos metros de la antigua orilla del río[58]. Los restos visibles en la actualidad se encuentran en una fosa de expolio de enormes dimensiones.

La monumentalidad de dichos vestigios (sillares perfectamente escuadrados, grandes alzados, articulación de los espacios mediante entradas y accesos, una pequeña hornacina y un mosaico parcialmente perdido por la labor clandestina) podría coincidir perfectamente con las características arquitectónicas de un monasterio del siglo VII como sería el de Qennešré (figuras 12-13). Cabe recordar que este retiro fue el centro de formación intelectual y religiosa de los personajes más influyentes de la Siria del siglo VII, residencia de patriarcas y obispos de la Iglesia Siria

53 Esto implica la existencia de una sala hospital o enfermería propia entre todos los espacios monacales.

54 PALMER, A., *op. cit*., 1990, p. 94.

55 L. THEODOTOS, fol. 67b. I; CHR. MICHAEL, 1195, XI, 16c, pp. 448-449.

56 WOOLLEY, C. L., LAWRENCE, T. E., GUY, P. L. O., *Carchemish. Report on the Excavations at Jerablus on behalf of the British Museum*, Part II: *The Town defences* (WOOLLEY, C. L.), Londres, 1921, p. 34.

57 La misión francesa de reconocimiento de 1922 también localizó un poco más al sur un Tell Beloun, que puede hacer referencia a la misma zona.

58 Aunque no queda constancia del uso del topónimo antiguo, el paraje está repleto de cuevas de variadas dimensiones que bien pudieron merecer el apelativo de «nido de águilas».

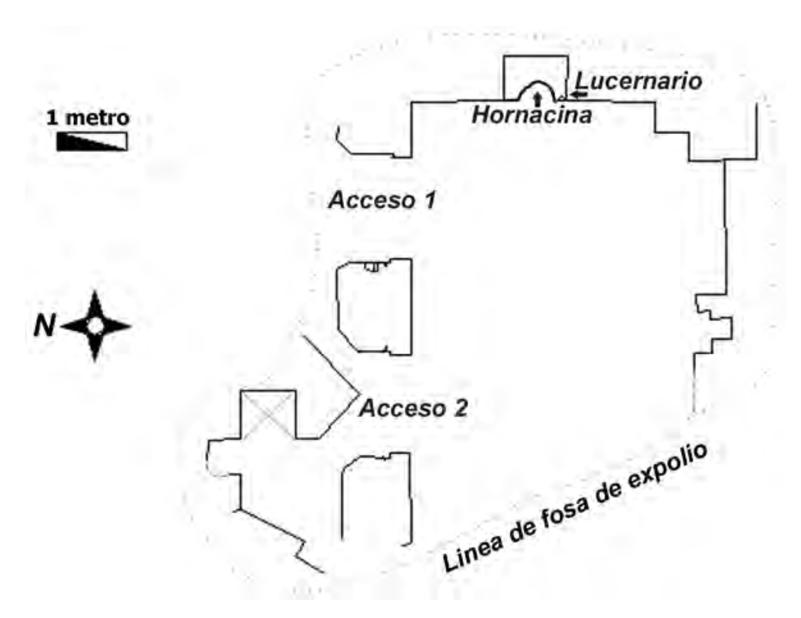



FIGURA 12: *Planta de los restos visibles del yacimiento situado frente a Ŷarābūlūs (probable monasterio monofisita de Qennešré en la Orilla Izquierda del Éufrates)*



FIGURA 13: *Vista parcial de los restos visibles del yacimiento situado frente a Ŷarābūlūs (probable monasterio monofisita de Qennešré en la Orilla Izquierda del Éufrates)*

Ortodoxa y fue construido siguiendo las costumbres e influencias de un centro previo del Orontes. Este último matiz resulta de vital trascendencia, ya que al tratarse de un modelo relativamente «importado» desde uno de los centros más monumentales de toda Siria (Ciudades Muertas, Apamea, Antioquía, etc.) se comprende que de ningún modo tenga nada que ver con los demás monasterios rupestres localizados hasta la fecha en la zona.

Uno de los datos más apasionantes referentes a este monasterio (esté donde esté), es el poder constatar la supervivencia de comunidades cristianas (ortodoxas o católicas) en la región tras la conquista musulmana. Tras la muerte del patriarca Atanasio Sandloyo, en el año 758, fue elegido un tal George, un monje de gran sabiduría, hasta entones un simple diácono de la abadía de Qennešré[59]. Más allá, la vida de esta comunidad se nos pierde, pero no es de extrañar que en Tell Šiyuḥ Fawqâni (a escasos kilómetros al sur de nuestra propuesta de localización para el monasterio) fuera localizada una triple inscripción funeraria de varios monjes, datada entre los siglos VIII y X[60], que bien pudiera provenir del monasterio de Qennešré.

Por el momento, mientras que las labores de investigación no avancen, nada se puede concluir. Simplemente hay que certificar la espectacularidad de las ruinas situadas frente a Ŷarābulūs y la posibilidad de estar ante uno de los monasterios más influyentes de la vida política y religiosa del Oriente entre los siglos VI-VIII.

### 6.6. Otros centros

Bajo este apartado se quieren recoger aquellos otros centros de ascetismo y monacato cristiano, de carácter menor en dimensiones y por lo tanto en alcance social.

Aparentemente aislado y alejado surge la iglesia de **Bi´r Jalu**, en la cima de una montaña de acceso nada agradecido, acompañada de una gran cavidad que bien pudo funcionar como monasterio o hábitat de los encargados del culto (como prueban sus dos pozos), y de un pequeño habitáculo, a modo de celda, en las cercanías. En este caso, la población antigua más cercana se situaba a los pies de la montaña, por lo que la ubicación de la iglesia en este punto y no en otro, venía auspiciada por una comunidad previamente retirada en este paraje.

Respecto a la situación del cristianismo en ***Hierapolis***, podemos advertir que a finales de siglo IV y principios del V, Egeria no cita ninguna iglesia ni muestras cristianas en la ciudad de *Hierapolis*, ni en la región *Eufratense*. Sin embargo, sí que las menciona al llegar a *Batnae* y *Edesa*[61]. Es curioso constatar que la «Ciudad Sagrada» es presentada como metrópoli provincial, hermosa y rica, ya que todo lo posee en abundancia pero, por contra, no se hace ninguna alusión ni a su pasado pagano ni a su presente cristiano. En el caso de que el cristianismo hubiera triunfado sobre el viejo culto, aunque fuera con la instalación de una pequeña iglesia, la beata Egeria, con toda seguridad, lo habría incluido en su relato de viaje. Será un siglo después, ya a finales del siglo V, cuando Filoxeno como obispo de la ciudad (nombrado en el año 485), pueda bautizar, durante los 34 años que duró su episcopado, a cerca de los dos tercios de la ciudad[62].

Para este aumento de la feligresía fueron imprescindibles ciertos reclamos de importancia. La ciudad tenía como patronos a los apóstoles Pedro y Pablo, pero también se veneró, a partir del

---

59 PALMER, A., *op. cit*., 1990, p. 174. (CHR. MICHAEL, 1195, XI, 25c, p. 475; CHR. ZUQNIN, 775, p. 212.)

60 BACHELOT, L., *op. cit*., 1999, pp. 143-162. Por el momento no hemos logrado encontrar el texto y sólo sabemos de su existencia.

61 EGERIA, *Itinerario,* 18-19.

62 PEÑA, I., *op. cit.,* 2000, pp. 227-229.



FIGURA 14: *Pila bautismal conservada en el jardín de Manbiŷ, antigua Hierapolis.*

siglo V, la tumba del evangelista Mateo, que según dicen se encontraba no lejos de la ciudad[63]. Será en este siglo V cuando el cristianismo se consolide como primera religión de la ciudad, desplazando a los cultos paganos y construyendo, lo que según los autores árabes era uno de los edificios más bellos del mundo, la iglesia de madera de *Hierapolis*.

La inspección y catalogación de los elementos arquitectónicos y escultóricos almacenados en el moderno jardín de la ciudad, nos ha permitido localizar una espectacular pila bautismal con planta de cruz griega tallada en la roca que por su belleza y dimensiones bien pudo pertenecer a la mencionada iglesia (figura 14).

## 7. A MODO DE CONCLUSIÓN

A lo largo de estas breves anotaciones hemos podido comprobar que los hallazgos de época tardorromana y bizantina son cuantiosos e importantes en la región. Hasta ahora marginada de los estudios regionales sobre la Siria romana, el área del Alto Éufrates sirio sale de su sombrío anonimato y se presenta como una zona en la que los estudios sobre poblamiento romano y bizantino pueden ser de lo más productivos.

---

63 GOOSSENS, G., *Hiérapolis de Syrie*. *Essai de Monographie Historique*, Lovaina, 1943, p. 175.

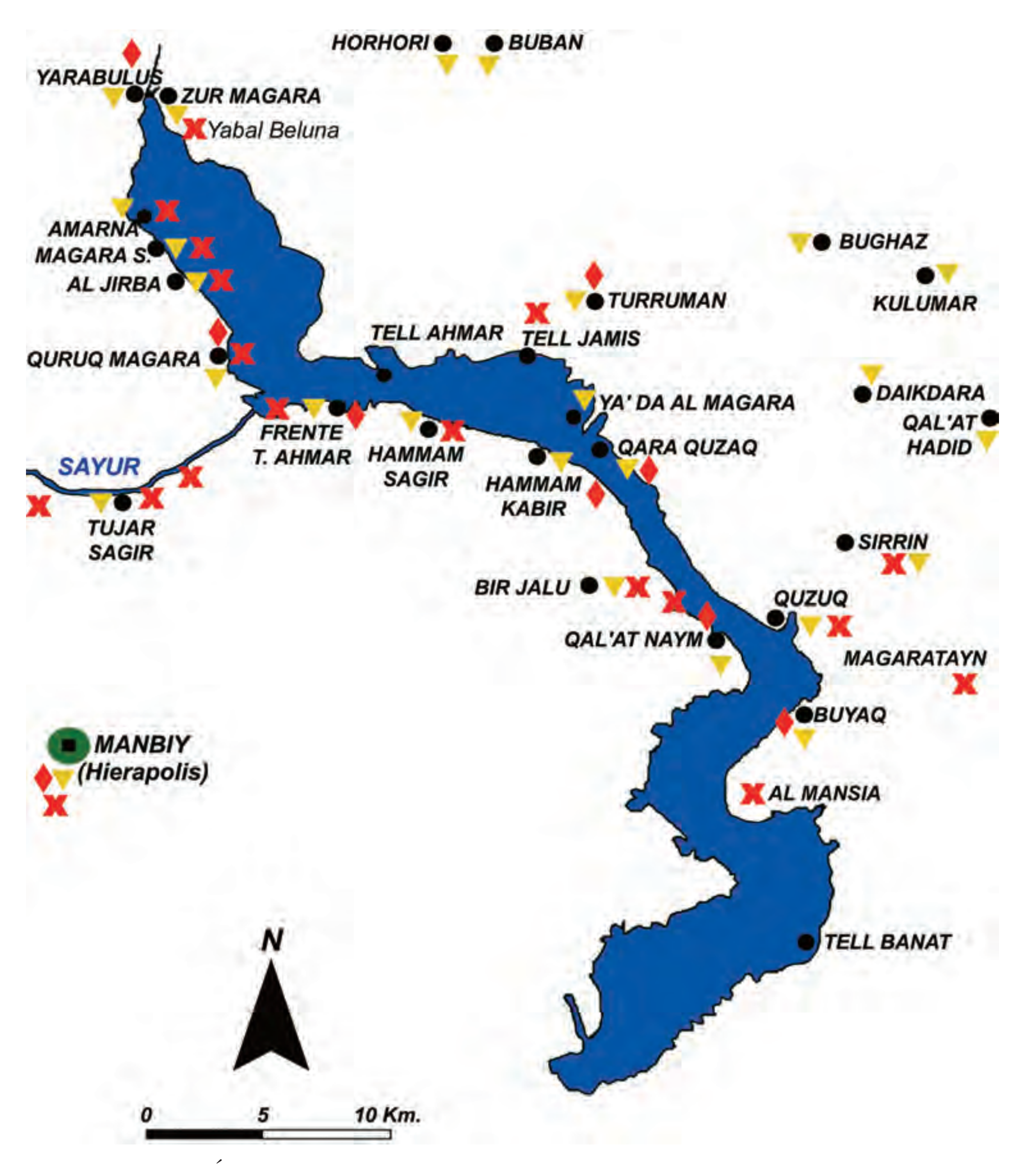



FIGURA 15: *El Alto Éufrates sirio en época tardorromana y bizantina. Se señalan los distintos tipos de poblamiento (▼ = Necrópolis; ● = Núcleos de población; X = Monacato; ◆ = Posiciones fortificadas).*

La síntesis que hemos querido presentar, en cuanto al poblamiento paleocristiano se refiere, hace un repaso veloz a las nuevas ciudades, poblados, *uillae*, necrópolis, monasterios e iglesias que han sido descubiertas por el IPOA en Siria.

El nivel de poblamiento es relativamente denso, si bien poco comparable con el de las regiones occidentales del país. Aún así, lo presentado aporta vida y contenido a una región que se presuponía prácticamente inerte y de transición entre la *Osrhoene* y la *Eufratense*.

Especialmente durante el periodo bizantino, el Alto Éufrates sirio adquiere un papel estratégico en la defensa de la provincia así como se produce en sus márgenes una concentración anómala de monjes y eremitas. Posiblemente, el carácter santo y bíblico del propio río justificarían dicha extensión del cristianismo.

Aunque en un emplazamiento limítrofe con los persas sasánidas, en más de una ocasión duro y peligroso, esta región de Siria fue, como el resto, densamente poblada por ciudades de mayor o menor proporción, gracias a la potente fertilidad que las llanuras fluviales poseían en la antigüedad. El carácter de *limes*, de zona fronteriza, si bien basculante, no fue traba para que se poblara la región. Las prospecciones arqueológicas y estudios de campo de la Misión Arqueológica del IPOA en Siria así lo demuestran.

Estamos convencidos que se abre un nuevo panorama para los estudios que sobre Oriente romano y cristianismo primitivo se están efectuando en la actualidad. La simple elaboración de un mapa de dispersión de yacimientos (figura 15) confirma la copiosidad de los hallazgos y lo significativo de algunos ellos. La excavación de algunos de estos enclaves (como *Hierapolis* o *Caeciliana*), o el estudio sistemático de los complejos monacales descubiertos aportarían un poco más de luz y cubrirían ciertos vacíos de investigación que nuestras prospecciones en superficie no pueden subsanar.

*Sacralidad y Arqueología,* **Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, págs. 69-74**

# SACRED PLACE AGAIN

PAUL CORBY FINNEY


## RESUMEN

En los últimos veinte años, el tema del lugar sagrado ha ocupado de manera importante las mentes de los estudiosos de la antigüedad Tardía. El tema de los lugares sagrados o de la sacralización de los lugares ha sido un catalizador en el estudio del desarrollo de la arquitectura cristiana durante los siglos IV al VI. El acceso a los lugares sagrados y el control de los mismos constituyó una importante señal de identidad para cristianos, judíos y paganos, durante la Antigüedad Tardía. El paradigma de Ritschl y Harnack, que suponía que el su esencia (Wesen) el Cristianismo era una forma de religiosidad opuesta a la sacralización de los lugares es poco más que un fleco antihistórico, desgajado de la amplia túnica de la polémica del siglo XVI. La mayor parte de los investigadores del siglo XX, que han trabajado sobre arte, arqueología, historia y religión, han ignorado tal paradigma, en el modo como operaba – solamente la investigación germana lo ha mantenido vivo. Pero en la última década del siglo XX, el paradigma ha pasado a tener carta de ciudadanía en la investigación anglófona, con consecuencias nada satisfactorias.

## ABSTRACT

In the last 20 years, sacred place has been much on the minds of scholars interested in late antiquity. Sacralized place was the catalyst for the development of early Christian architecture during the 4th through 6th. Century, Access to and control of sacred place was an important marker of identity in late antiquity, for Christians, Jews and pagans. The Ritschl-Harnack paradigm, arguing that in its essence (Wesen) Christianity was a form of religiosity opposed to the sacralization of place, is little more than an anti-historical screed, torn from the larger cloth of 16th century polemics. Most 20th century students of late antique art, archaeology, history and religion have ignored the paradigm, as is fitting – only German scholarship has kept it alive. But in the last decade of the 20th century, the paradigm was carried over into Anglophone scholarship, with unfortunate results.

## INTRODUCTION

In their relentless drive to construct a distinct identity, the early Christians exploited τόπος/locus —this became a key marker of Christian identity in the years 300 to 600. Interest in this subject during the past 20 years has grown— several important historical studies have appeared. Among the book-length studies those of Hunt, Taylor, Walker and Wilken (see Bibliography, infrā) are noteworthy. It is clear that the major drivers in the production of this new literature are martyr cults and pilgrimage piety. There is still no reliable synthesis evaluating the whole development from the first through the sixth centuries. No doubt this will come in due course. In the meantime there are still loose ends. Conspicuous under this latter rubric is the pre-Constantinian evidence which (on the examples of Taylor's book and especially Markus' 1990 and 1994 publications) is often misunderstood and misrepresented. It is useful to get this subject right, since our evaluation of later developments is directly affected by our grasp of the earlier period.

Based on Markus' work in particular, it is clear that the Ritschl/Harnack paradigm has finally made its mark in Anglophone scholarship. To remind readers, this interpretative paradigm rests on a premise of discontinuity between pre- and post-Constantinian Christianity. In the specific example at hand, before Constantine Christians are said to have opposed the hallowing of place, whereas during and after Constantine's rule, prompted by Imperial largesse and the taste of secular power, the new religionists did an about-face, reversing three centuries of principled opposition to the sacralization of space and place. This is an old paradigm. Its modern roots are found in Reformation (Calvinist) historiography. A familiar component of this paradigm is the idealization of a primitivist essence which Germans like to call *Urchristentum* —the latter takes numerous shapes depending on who is at the helm, but one of the most familiar fantasies is of early Christianity as a spiritually pure, aniconic-iconophobic form of religiosity— Thümmel has recently revived this old saw. The latter is noteworthy in the present context because rejection of pictures and of sacred place are obverse and reverse of the same Ritschl/Harnack coin.

If what we think about Christianity before Constantine affects our evaluation of developments after Constantine, then no doubt this includes our evaluation of archaeological materials, the subject area in which our *honorandus* has distinguished himself. I offer this little note in the hope it might help in some small way to clarify a subject that bears directly on the architectural history of late antiquity, especially the history of churches, baptisteries, martyr sites and pilgrimage sanctuaries.

## NOMENCLATURE AND DEFINITIONS

The first level of clarification concerns words and their applications — when we refer to sacred place, what are we talking about? Three words are critical to the understanding of this subject: 'space', 'place', 'sacred'. On the first, throughout all of antiquity, 'space' (χώρα) was first and foremost a construct within the philosopher's vocabulary — the principal formal properties of *chora* were quantity (ποσότης) and extension (διάστασις; Arist. *Physics* 193$^{b}$24-35; *De Caelo* 299$^{a}$15ff.; *De Anima* 403$^{b}$14ff.; *Metaphysics* 1061$^{b}$21ff.; cf. King, 91-96). Excepting the community of philosophers (notably Peripatetics, Stoics and Platonists), which was always small, most people in antiquity had little or no knowledge of philosophical *chora* — this was a metaphysical subject reserved for the very few. But everyone living in the real world had some kind of familiarity with *chora* in its economic-political-military-legal application (e.g. eparchy-province, polis-urbs) and in its less formal application as a marker of ethnicity (φῦλον/γένος/tribus). Most early Christians did not concern themselves with *chora*. The two exceptions are the relatively

limited apologetic interest in ἀχώρητος (Finney, 210-17) as a epithet of divinity and the widespread interest in Palestine (esp. Judea) as sacred *chora* (Wilken, Index: 'Holy Land', s.v.). The latter subject was of immense importance to early Christians, as everyone knows.

'Place' (τόπος/locus) was a necessary construct in everyone's vocabulary, early Christians included — it was invoked often in daily discourse within the multiple vernaculars circulating in the Empire and beyond its borders. *Topos* was basic to human communication. Philosophical *topos* (cf. Duhem) was also arguably a good deal more important than philosophical *chora*, because place played such a major role in real life on the ground. The principle formal property of philosophical place was understood as the opposite of *diastasis*, namely boundary and delimitation (ὅρος, τέλος); in other words, *topos* = *chora* delimited. *Topos* played a defining role in the construction of early Christian identity — this includes philosophical *topos*, rhetorical *topos* (Arist. *Rhet*. 1358ᵃ14) and real-life *topos* (sanctified by association with a *theios aner*, such as Jesus in Bethlehem and Jerusalem, or Apollonios in Tyana; cf. Bieler).

Ιερόν/sacrum (sacred place, temple, holy thing) was understood on analogy with *topos*, but in the case of *hieron*, what was envisaged was delimitation by belonging, ownership, possession (προσήκειν, κτῆσις, κατάληψις) — the *hieron* belonged typically to a god or a *numen* or a *daimon*. *Hieron* was not a philosophical construct — it was the product instead of religious practice, and *hiera* were protected both by law and custom. 'Sacred' and its adjectival cognates (ὅσιος, ἅγιος, ἁγνός) were predicated mainly of the things (land, livestock, money and treasure, slaves, words, prayers, hymns, festivals and liturgies, sanctuaries, temples, statues) that belonged to a god. Anything located outside the sacred boundary was understood as βέβηλον/profanum — in English we use the word 'secular'. A person could also be identified as *hieros*, although in the pre-Christian world this was less common. One of the major semantic changes that took place in the Roman world, no doubt encouraged (but not invented) by Christians, was the widespread application of *hieros* as an epithet of persons. When *hieros* is personalized, this can have consequences for *topos* — the example everyone knows is Jesus, whom the New Testament writers juxtapose over against the Jerusalem *hieron*, thereby turning Jesus into his own *hieros topos* (Finney, 197ff.). An aggregate of persons might also be denominated *hieros*; again the best-known examples are synagogue (Fine) and church (Finney, 203-04).

We are told repeatedly that the earliest Christians rejected sacred spaces and places. They opposed *hiera* (temples, statues, animal sacrifices and liturgies), and within their own sacred circles (their *ekklesiai*-churches) they would not admit Christianized versions of *hiera*. They were diligent in remaining faithful to their own 'essence' (Harnack's portentious 'Wesen'), despite the temptations to backslide into the comfortable and familiar precincts of pagan *hiera*. They resembled Israelite warriors fighting the blandishments of Canaanite idolatry. Then, after nearly three centuries of upholding their opposition to sacred spaces and places, under the influence of Constantine and his publicist Eusebius, a veritable *bouleversement* took place — Christians reverted, regressed to their pagan roots and commenced the veneration of *hiera*. What all of this means for the evaluation of later Christian sanctuaries (churches [martyr churches in particular], baptisteries, pilgrimage shrines) is that these later Christianzed *hiera* must be viewed under a cloud of suspicion.

## THE EARLIEST EVIDENCE

Under this heading, virtually everything that survives (excepting the Dura house church) is literary invention shaped by theological-philosophical subject matter. Judged by the rules of

historical evidence, none of the earliest Christian written sources on *topos* can be classified as history. As for genres within which *topos* comes up for discussion, paraenesis, catechesis, homily and apology provide the primary literary settings. The implied historical context in most surviving examples is either missionary preaching or apologetic disputation, but in both of these examples real external connectors which would allow for historical corroboration are either weak or non-existent.

Among the earliest sources, a major theme is 'spiritualization of cult' (Finney, 196-201). The most important gospel pericope is *John* 4.4-42, the story of Jesus and the Samaritan woman. The passage, which is addressed to a Jewish-Christian audience, teaches that Jewish *hiera* had been superseded and thus rendered obsolete. The famous saying at vss. 23-24 (...God is spirit, and those who worship him must worship in spirit and truth...) has multiple Qumram parallels — the *realia* of Jerusalem cult (temple, priesthood, sacrifice) must now yield to a new form of spiritual worship (Finney, 199). The Johannine perspective (like that of Qumran) does not call for flight from the world or abandonment of real-world worship — it bespeaks neither an anti-materialist nor a rationalist manifesto. What is envisaged here is the spiritualization of cult, not its elimination, and there is no statement here of principled opposition to *hiera* or sacred *topos*.

The two other most important New Testament testimonies follow the Johannine pericope. Luke makes Stephen speak against the Jerusalem temple (*Acts* 6.8-8.1), asserting that God does not live in 'temples made by hands', implying that the Jerusalem temple was a place of idolatry. And the same author puts Paul in Athens (*Acts* 17.15ff.), speaking to an audience of philosophers and politicians, attacking their religious concepts and practices. In the Areopagus speech, Luke turns Paul into a spokesperson for a Stoicized form of Platonism in which God is defined by a string of positive and negative epithets. Under the latter, Paul's God (like Stephen's) is he «who does not live in sanctuaries made by hands» (*Acts* 17.24b). Paul takes aim at Athenian pagans and their cult practices with the same ammunition that Stephen had used against fellow Jews. Once again, however, there is no principled rejection of cult and *hiera* — the issue here is conversion and reform, not the elimination of traditional religion. Having said that, it is also true that the place-related reforms envisaged in the New Testament literature, not just in *John* and *Acts*, but also in the Pauline and deutero-Pauline traditions, point to a person-centered *hieron*, a messiah who becomes the primary *topos* of the holy.

The themes enunciated in the New Testament were carried over in second and third century literature. The primary vehicle of transmission was early Christian apology, an aggressive genre, part defensive, part offensive. The Christian apologists were engaged in a heated debate with contemporaneous paganism, and much of what they said in their defense of the new religion was prompted by their adversaries — this is a detail of great importance in evaluating place-related (and other) apologetic claims. Commentators often overlook this detail and take the claims made by the early Christian apologists at face value. The truth is that everything the apologists wrote needs to be sifted through a critical lens separating fact from fiction. In the pre-Constantinian period the two giants of the apologetic genre were Clement in the second century and Origen in the third.

In all of pre-Constantinian Christian literature, the single strongest statement of a person-centered *topos hieros* appears near the end of Clement's *Stromateis* 7.5.28,1-7.6.30,1. The *Stromateis* is the last installment of Clement's monumental trilogy that begins with an apology (*Protreptikos*) and continues in a sequel (*Paidagogos*) that has a paraenetic, didactic and moralistic tone. Overall, the trilogy charts a progressivist course, and the concluding *Stromateis*,

addressed to Christian gnostics, targets those who made the greatest progress on the road to perfection. The sequence just cited (7.5.28,1ff.) consists in an extended listing of God's positive and negative attributes. The gnostic Christian is God-like, a kind of sacramental presence in the world, a temple, a divine image, a dwelling place of God — at one and the same time the gnostic Christian is (like God) beyond *topos* and in *topos*. Clement's discussion of the gnostic Christian as sacred *topos* and *metatopos* borders on mystification and is as close as pre-Constantinian Christianity comes to principled rejection of *topos hieros*, understood as a real-world place on the ground. The effect that Clement's teaching had on real sacred places cannot be determined.

As for material evidence or documentary evidence attesting real places or real people frequenting holy places, there is so little of this that the subject can be very briefly summarized. In a passage (*HE* 4.26.3-4) that is perhaps historical, Eusebius says Melito visited Palestine to confirm events described in the Bible, and in his *Commentary on John* 1.28 Origen writes that he went to Palestine to «trace the footsteps of Jesus». These two passages suggest an early interest in *topos*, well before the growth of fourth century pilgrimage spirituality. In the epigraphic realm we have the graffito at Peter's grave in the Vatican necropolis, attesting veneration of this *topos hieros* ca. AD 160 (Finney, 221).

And in the archaeological realm we have the very valuable evidence of the Dura house church dating from the mid-third century. We have no epigraphy confirming that this church building with an enclosed baptistery was viewed as a *topos hieros* at the time of its earliest use, however what took place in the Dura building (namely the conversion of a private house into a public church with extensive retrofitting) resembles an architectural process that is paralleled dozens of times over in the fourth through sixth centuries: an already standing building is divested of one set of functions and invested with another. The new functions are predicated on new liturgical requirements, typically baptism or the eucharist, or both. What this amounts to, functionally speaking, is the sacralization, the consecration of an old space under the aegis of a new divinity.

This brief overview leads to certain conclusions. First, it is clear that the earliest Christian evidence on *topos* is fragmentary, consisting in bits and pieces of almost excusively literary evidence. This evidence seems to stem from the confrontation of Christianity with contemporaneous Judaism and Greco-Roman paganism. There is a conspicuous apologetic element in place-related discussions from the very beginning of the tradition, an element of defense against unflattering stereotypes and of criticism (at first implied, later openly articulated) directed at traditional piety (both Jewish and Pagan).

There are two main literary *topoi*. The first is the personalization of place (the messiah=*topos hieros*) which provides the context for the development of a spiritualization of cult (with its multiple Qumran parallels) and which lays the groundwork for the *theios aner* ideology that plays such a conspicuous role in the years 300 to 600 (Brown).

The second literary *topos* is the appropriation of place-space metaphors as epithets and attributes of divinity. This provides the occasion for the early Christian exploitation of traditional Greek alpha-privatives and hence the application of philosophical-theological language to the God of the Christians. This functions as a major construct within the apologetic arguments advanced during the second and third centuries. And it is an argument that never goes away — Eusebius, Theodoret and Augustine (among later apologists) all subscribe the lineaments of this argument in prosecuting their common cause. The early Christian exploitation of space-place metaphors served various strategic purposes. It served, for example, as a familiar and effective

counter to the negative caricatures of Christianity as a religion of superstition and gross ignorance. Against such caricatures the apologists were able to bask in the reflected spiritual and philosophical light of metatopic epithets — and thereby they gave the lie to their detractors. But what these person-centered and metatopic themes of early Christian literature tell us about life on the ground, the real cult practices of Christians in the real world, is not very much. One can infer that the early Christians were seeking to correct traditional (Jewish and pagan) deficiences, but this too is dangerous territory, because it builds on negative stereotypes of the enemy and hence has minimal probative value.

Of one thing we can be sure: over time Christian attitudes and practices changed. The main catalyst was Constantinian patronage — for the first time in their short history, Christians found themselves controlling real places in the real world, and this provided a theatre featuring an explosion of place-centered piety. The Ritschl/Harnack paradigm assumes what we do not know, namely that before Constantine Christians opposed such piety — the sources simply do not support this argument from silence. We might just as well assume the opposite, namely that the earliest Christians supported traditional *hiera*, but under marginalized conditions, and that Constantine opened the flood gates of a suppressed piety, thus mainstreaming a version of place-centered early Christian piety that had been rooted from the beginning in traditional Jewish and pagan models. This alternative assumption has exactly the same evidentiary value as the Ritschl/Harnack paradigm, namely a value of zero.

## BIBLIOGRAPHY


BIELER, L.: *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ* (Vienna, 1935-36).

BROWN, P.: «The rise and function of the holy man in late antiquity» *JRS* 61 (1971) 80-101.

DUHEM, P.: *Le système du Monde* (Paris, 1913-17).

FINE, S.: *This Holy Place. On the Sanctity of the Synagogue during the Greco-Roman Period* (Notre Dame, 1997).

FINNEY, P.C.: «Topos Hieros und christlicher Sakralbau in vorkonstantinischer Überlieferung» *BOREAS* 7 (1984) 193-225.

HUNT, E.D.: *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460* (Oxford, 1982).

KING, H.R.: «Aristotle's Theory of ΤΟΠΟΣ» *CQ* 44 (1950) 76-96.

MACCORMACK, S.: «*Loca sancta*: The Organization of Sacred Topography on Late Antiquity» *The Blessings of Pilgrimage*, ed. R. Ousterhout (Urbana, 1990) 7-40.

MARKUS, R.A.: *The End of Ancient Christianity* (Cambridge, 1990).

— «How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places» *JECS* 2.3 (1994) 257-71.

TAYLOR, J.E.: *Christians and the Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins* (Oxford, 1993).

THÜMMEL, H.G.: *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre* (*TU* 139; Berlin, 1992).

WALKER, P.L.: *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes toward Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century* (Oxford, 1990).

WILKEN, R.L.: *The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought* (New Haven & London, 1992).

*Sacralidad y Arqueología,* **Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, págs. 77-100**

# LA IGLESIA DE SANTA AGATA DEI GOTI. REFLEXIONES ACERCA DE UN CASO ÚNICO DE EDIFICIO ARRIANO EN ROMA

Isaac Sastre de Diego[1]
Instituto de Arqueología
(CSIC-Jex-CC.MM.)

**RESUMEN**

Estudio de la única iglesia de culto arriano (construida en la segunda mitad del siglo V), situada en Roma: Santa Agata dei Goti. Se estudian las fuentes documentales e historiográficas y se realiza una descripción del edificio.

**ABSTRACT**

Study of the unique Arrian cult church (Built during the second half of the 5th century) placed in Rome: Sant Agata dei Goti. Documentary and historiographic sources are studied and a description of the building is realised.

---

1 Becario predoctoral FPI del Instituto de Arqueología del C.S.I.C en Mérida, dentro del Programa del Ministerio de Ciencia y Tecnología con fondos de la Unión Europea.

Este trabajo se ha realizado durante una estancia breve concedida por la U.A.M. entre octubre de 2002 y marzo de 2003 en la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma- C.S.I.C., tutelada por el Dr. Xavier Dupré, a quien agradezco su apoyo. También quiero agradecer al padre Flavio, rector de la iglesia, toda la ayuda prestada, así como a los Drs. Luis Caballero, Pedro Mateos y Federico Guidobaldi por sus opiniones, que han contribuido a mejorar este trabajo.

## INTRODUCCIÓN

La riqueza de monumentos y restos materiales de época tardoantigua que conserva Roma es única en el marco de la Europa occidental. Iglesias, baptisterios, mausoleos, miles de objetos (lucernas, telas coptas, etc.,) se distribuyen por toda la ciudad y por sus museos.

De entre esta gran cantidad de edificios y elementos singulares destaca una iglesia por lo peculiar de su nombre: Santa Agata dei Goti. El edificio, construido seguramente en la segunda mitad del siglo V, posee una condición que la convierte en un *unicum* dentro de la antigua capital del Imperio Romano: su antiguo carácter arriano[2]. Además, la época que le tocó vivir y los personajes que están vinculados a ella la hacen ser protagonista material de uno de los momentos históricos más famosos de nuestro pasado: la «caída» del Imperio de Occidente.

Su promotor es probable que fuera Ricimero, general de origen «bárbaro» que llegó a acumular gran poder político y prestigio en los últimos años del Imperio. Seguramente, se trate del último gran general y estratega de Roma[3]. Como tal, luchó durante toda su carrera militar y política por la supervivencia del Imperio. Esta defensa del sistema imperial, bastante más activa que la de muchos de sus contemporáneos de origen romano, muestra una gran ambición personal, pero también una creencia en unos valores que sólo el pueblo godo entre los germanos asimiló como propios (como se verá años más tarde con la creación del reino ostrogodo en la Península Itálica y del visigodo en la Península Ibérica). Su muerte, en 472, se produce tan solo cuatro años antes de la deposición del emperador Rómulo Augusto.

De padre suevo y madre visigoda[4], es muy posible que su ascendencia fuera hispana. En todo caso pertenecía al linaje real de dos de los pueblos germanos más importantes de ese periodo.

Con este trabajo nos proponemos profundizar en el conocimiento de un edificio de gran trascendencia histórica e importantísimo valor arqueológico, ya que se trata de una de las primeras iglesias, sino la primera, documentadas de rito arriano (en concreto en su primera época de existencia, entre los siglos V y VI).

Así pues, tras un primer comentario historiográfico, analizaremos algunos aspectos de su arquitectura para tratar de comprobar o desechar la posible influencia de la liturgia arriana en la disposición estructural y espacial del edificio, de cuya imagen original se conocen bastantes datos pese a las diversas reformas sufridas —sobre todo en los siglos XVII y XVIII— que dan un aspecto barroco al monumento.

---

2 A diferencia de la riqueza de datos que tenemos sobre iglesias arrianas en el Norte de Italia, en Roma sólo se tiene conocimiento de otra iglesia dedicada al culto arriano, llamada San Severino, que estaría situada «iuxta domum merulanam», aunque no se ha conservado ningún resto. De ella da noticia Huelsen en: HUELSEN, C.; CECCHELLI, C.; GIOVANNONI, G.; MONNERET, U.; MUÑOZ, A., *Santa Agata dei Goti*, 1924, pp.13-20. En los años sesenta del siglo pasado, P. Testini apuntó la posibilidad de que existiera un tercer edificio arriano en Roma, descubierto en 1876 en la zona de la actual estación de Termini junto a los restos de la Puerta Viminal (ver TESTINI, «L'oratorio Scoperto al «Monte della Giustizia» presso la porta Viminale a Roma», *Rivista di Archeologia*, 1968, pp. 219-261). No obstante, fue M. Cecchelli quien realmente consideró este oratorio como un edificio de culto arriano (ver CECCHELLI, «Spazio cristiano e monumenti eretici in Roma», *Atti del VI Congresso nazionale di Archeologia Cristiana*, 1986, pp. 287-296).

3 Jordanes en su *Historia de los Godos*, escrita a mediados del siglo VI, habla en términos elogiosos de Ricimero, de quien dice que era el único en ese momento capaz de comandar un ejército: «Qui veniens illico Ricimerem generum suum contra Alanos direxit, virum egregium, et pene tunc in Italia ad exercitum singularem.», (BARTOLINI, *Storia dei Goti*, 1999, p.110).

4 Así lo dice Sidonio en su panegírico al emperador Antemio, que recoge C. Cecchelli en: HUELSEN, CECCHELLI, GIOVANNONI… *Op. Cit*., p.14: «…. Quodo Ricimerem in regnum duo regna vocant, nam patre Suebus a genitrice Getes … (*Panegyr. ad Anthemium Aug.* , 360 ss).»

## FUENTES DOCUMENTALES E HISTORIOGRAFÍA

A pesar de la originalidad que presenta Santa Agata dei Goti entre el conjunto de las primitivas iglesias romanas[5], no podemos decir que se trate de una de los edificios de la época más estudiados, sobre todo si tenemos en cuenta el gran volumen de trabajos que sobre la arquitectura cristiana en Roma se han realizado.

Sí disponemos, sin embargo, de una rica colección de documentos y textos antiguos que se han conservado y que nos aportan una valiosísima información sobre la historia de la iglesia.

El documento más antiguo, y también el más importante, es la inscripción dedicatoria que tenía el primitivo mosaico absidal. La inscripción se refiere a la donación del mismo hecha por Ricimero, acto que debió tener lugar pocos años antes de su muerte. En ella aparece también el *cursus honorum* del general suevo.

Desgraciadamente, la cúpula del ábside, y con ella el mosaico, se derrumbó en 1589, por lo que no queda ningún resto de la obra. Sí se conservan, no obstante, los dibujos del mosaico y la inscripción, recogidos por un artista renacentista llamado Ciaconnio y conservados actualmente en el Códice Vaticano latino 5407 (folio 27/46-40/72). Cada folio representa una de las figuras que componían la decoración: Cristo en el centro flanqueado por seis apóstoles a cada lado. En cuanto a la inscripción, que es lo que ahora nos interesa, seguramente fue Pietro Sabino el primero en transcribirla a finales del siglo XV (*Cod. Marc. Lat. X-195*, f. 299 v.). Dice lo siguiente:

FL RICIMER VI MAG VTRIVSQ MILITIAE PATRICIVS ET EX CONS
ORD. PRO VOTO SVO ADORNAVIT.
(Flavius Ricimerus Vir Ilustris Magister Vtriusque Militiae Patricius et Ex Consulibus
Ordinariis Pro Voto Suo Adornavit)[6]

Así pues, tenemos un primer dato que nos habla de que la existencia de la iglesia es por lo menos anterior al año 472.

La siguiente fuente que poseemos son los *Diálogos* de Gregorio Magno. En ellos se refleja el acto de reconsagración de la iglesia al culto católico en torno al año 592[7]. El papa Gregorio hace alusión a la iglesia como *Arianorum ecclesia*, pero no menciona su advocación anterior. Es al trasladar las reliquias de la mártir Ágata al antiguo edificio arriano, en esta ceremonia presidida por el papa romano, cuando la iglesia comienza a tener la dedicación a la santa muerta en Catania.

En los *Diálogos* también nos refiere los fantásticos sucesos que tuvieron lugar en la reconsagración y en los siguientes días: primero la presencia de un cerdo que salió del santuario —concretamente del *sacrarium*— y andaba entre la gente durante la ceremonia, y que Gregorio interpretó como la representación del «inmundo habitante» de la iglesia que había sido expulsa-

---

5 Otros edificios cristianos conservados en Roma de los siglos IV y V son: S. Balbina (499), S. Clemente (IV), S. Costanza (342), S. Giovanni a Porta Latina (492), Ss. Giovanni e Paolo (410), S. Lorenzo in Lucina (440), Ss. Nereo e Achilleo (377), S. Pietro in Vincoli (V), S. Prisca (V), S. Prudenziana (384), S. Sabina (422), S. Stefano Rotondo (468) y S. Vitale (401); además de las conocidas basílicas (S. Pedro el Vaticano, S. Juan de Letrán, S. María la Mayor, S. Pablo Fuori Mura y S. Sebastián). Al respecto, la obra más completa es sin duda el *Corpus Basilicarum Christianorum Romae* de R. Krautheimer.

6 HUELSEN, CECCHELLI, GIOVANNONI…, *Op. Cit.*, p. 192. Para la inscripción ver también DE ROSSI, *Inscripciones chr. U. R. VII saec. antiquiores ex opere vermiculado*, vol. II, Roma, 1888, p. 438.

7 *Gregorii M. Dialogorum*. Lib. III. Edición de Migne en P. L., tomo LXXVII, Lutetiae, 1849. Cap. XXX, col. 288.

do de la misma. Pocos días después tuvo lugar el segundo prodigio: un gran ruido que se sintió por la noche, al que siguió el descendimiento de una nube al altar que desprendía un hermoso perfume. El tercer y último suceso, y, a nuestro juicio, el más importante, que narran los *Diálogos* es el de las lámparas de la iglesia, que se encendieron solas hasta tres veces la misma noche, hecho que Gregorio Magno interpretó como la señal de que ese lugar había vuelto por fin a la luz después de un largo periodo en la oscuridad, es decir, bajo el culto arriano.

En una carta escrita por este papa a un acólito de nombre León hacia el año 593[8] también se habla de la reciente consagración de la iglesia. Aquí, la denominación del templo ya es la de Santa Agata «sita in Subora», es decir en el antiguo barrio conocido como la Suburra, en la colina del Quirinal. Además, en la misma hace alusión a los tiempos en que era ocupada por los «godos». También se mencionan las obras de restauración que necesita el edificio, así como las decoraciones pictóricas que el papa mandó realizar en los muros. Lástima que Gregorio Magno no describiera los motivos decorativos elegidos para pintar las paredes de la iglesia, pues hubiera sido de gran interés poder observar si la iconografía empleada aludía a esos tres grandes sucesos relacionados con la consagración de la iglesia, así como ver si el programa decorativo incluía alguna referencia al conflicto arriano, una de las cuestiones más problemáticas para la Iglesia católica de Occidente durante casi todo el siglo VI.

El siguiente documento conservado que hace mención a la iglesia es una carta de tiempos de Carlomagno[9]. En ella se exalta la labor del papa Gregorio Magno y se alude a los milagros ya comentados.

A esta época pertenece la siguiente intervención realizada en Santa Agata, obra del papa León III (795-816), quien donó a la iglesia distintos objetos votivos y litúrgicos (coronas, vestidos, etc.), además de sufragar las obras de restauración del tejado. Es en este tiempo cuando empezamos a tener referencias por vez primera de la existencia de un monasterio benedictino junto a la iglesia[10].

Estas son las fuentes documentales más antiguas y valiosas que poseemos para el estudio de Santa Agata dei Goti. Existen diferentes documentos medievales (siglos XII al XIV) que la mencionan, pero no aportan datos nuevos para el conocimiento del antiguo edificio, de sus orígenes y de su primitiva estructura.

Para encontrar obras que traten el estudio o la descripción de la iglesia de Santa Agata tenemos que avanzar en el tiempo hasta situarnos a finales del siglo XVI[11], cuando aparece el primer estudio del edificio y de su origen en la obra de César Baronio *Martyrologium Romanum*, escrita en 1586. La obra de Baronio es especialmente interesante por cuanto que está escrita tres años antes del derrumbe de la cúpula del ábside de la iglesia y, por tanto, de la desaparición del mosaico del siglo V y de la consiguiente gran renovación que sufrió el interior del edificio en los años sucesivos. Además, es la primera vez que vemos tratada la cuestión del origen de la iglesia.

---

8 EWALD, P. y HARTMANN, L. M. (ed), «Gregorii I Papae Registrum Epistolarum», en *M.G.H*. Berolini, I-253. 1891.

9 HAMPE, K., «Epistolae selectae Pontificum Romanorum Carolo Magno et Ludovico Pio regnantibus scriptae». En *Epist. Hadriani I*, *M.G. H*., «Epistolae karolini aevi», tomo III, C. 791 inc. Ep. II, p. 50.

«… et post miraculum, quod in aedem ecclesia factum est, diversis historiis ipse beatus Gregorius pingi fecit eam, tam in musivo, quan in coloribus, et venerandas imagines ibidem erexit, et a tunc usque actenus venerantur.»

10 *Liber Pontificalis*. Ed. L. Duchesne, París, 1886, vol. II, p.15: « … in monasterio sanctae Agathae mastyris super Subora fecit vestem rubeam alitinam…»

11 En el estudio historiográfico hemos omitido aquellos autores que solo dan noticias puntuales sobre la iglesia o su situación dentro de obras más generales sin aportar más datos o descripciones.

En esta obra, aparte de la noticia de la consagración de Santa Agata dei Goti al catolicismo a finales del siglo VI, así como de las decoraciones que el papa Gregorio Magno hizo, Baronio habla de su época bajo la fe arriana y del mosaico donado por Ricimero[12].

Leyendo detenidamente el texto de Baronio se desprende una idea nueva: la existencia de una primera iglesia católica que, algún tiempo después de la obra del general «bárbaro», pasó al culto arriano. Esta noticia no la habíamos visto anteriormente y no sabemos cuál pueda ser la fuente en la que se basa Baronio[13].

También de finales del siglo XVI son los escritos de Pompeo Ugonio, que se encuentran recogidos en el *Códice Cartaceo Barb. Lat*. Ugonio aporta diferentes noticias, antiguas y modernas, sobre la iglesia de Santa Agata. Uno de los datos más interesantes que este autor nos ofrece, y que no aparecía en los anteriores documentos, es la noticia de la conservación en el pavimento de la iglesia de fragmentos de inscripciones que él considera escritas en «lengua gothica» y que relaciona con la época en que la iglesia era arriana; aunque también piensa que ésta no lo era en origen, sino tras una restauración hecha por Ricimero.

El mismo Ugonio realiza una de las descripciones más completas del antiguo mosaico y el ambiente que debía tener el ábside, (*Códice Cart. Barb. Lat*. 2161), del que dice: «Sobre la tribuna se ve de frente la imagen de los doce apóstoles con sus nombres debajo y el lugar está enteramente engrosado de teselas de mármol y el pavimento es de pórfido y serpentino adornado aunque está medio arruinado.[14]»

Por último, en otro texto también conservado en el *Códice Cartaceo*[15], en el que Ugonio nos vuelve a describir la iglesia y su pórtico, revela nuevos datos acerca de la decoración del interior. Además, menciona una antigua inscripción dedicada a Serapis que se encontraba en Santa Agata:

> «… Pavimentum ecclesiae emblemate est vermiculato; in cuius parte dextra ingrediendo videtur inter duas primas columnas marmor, quod non credo fuit (sic) inscriptio veteris templi (est enim?)… fuisse Serapides, quia titulus forte erat in fastigio, vel supra portam, vel ante. Ea sic habetur mutila:
>
> SERAPIDI DEO… (sancto. Imp. Caes.) M AVRELIVUS ANTONINVS (Augustus)
> (Pont)IFEX MAX TRIBVNICIAE POTE(st) III (p. p.) AEDE ….[16]»

---

12 Al respecto, Baronio escribe: «Porro illius temporibus quibus Gothorum illustres viri civitate Romana donati, ibidem consulatum et praefecturam gesserunt: ea ecclesia peculiari usui Gothorum cessit, quorum Ricimer consularis vir potentissimus, gener Anthemij Augusti, illum locum marmorum crustis, et nobilibus picturis musivo opere intextis, quibus sacrosantae Salvatoris et duodecim Apostolorum imagines exprimuntur, magnificentissime ornavit. Declarat id enim vetus inscriptio, quae ibidem in abside his verbis legitur: (reproduce la inscripción). Post haec autem cum reges Gothi, ijdemque Ariani Romae regnarent, illorum sacerdotes eamdem sibi, ut propriam, quasi haereditario iure vindicarunt, tenueruntque donec Roma et Italia pulsi sunt.»

13 C. Cecchelli pone en duda esta opinión de Baronio al no estar acompañada por ningún dato en el que basarse, y advierte de la contradicción del propio Baronio en esta misma obra (*Annales ecclesiastici auctore Caesare Baronio*, etc., Tomus Sextus, Romae, MDXCV, p. 295), cuando más adelante sí admite que la iglesia fuera ya arriana en el tiempo de Ricimero (HÜLSEN, CECCHELLI, GIOVANNONI... *Op. Cit*., pp.167-204).

14 Hemos preferido presentar el texto traducido al español porque se trata, a nuestro parecer, de una información fundamental para el conocimiento del ambiente original que debió tener el interior de Santa Agata dei Goti.

15 *Cod. Cart. Barb. Lat*. 1994, titulado *Theatrum Urbis Romae*.

16 *Op. Cit*, p. 232.

Sobre la aparición de esta inscripción C. Cecchelli (HÜLSEN, CECCHELLI, GIOVANNONI…, 1924, pp. 167-204) piensa que debía de pertenecer a algún antiguo templo dedicado a Serapis —quizás el conocido como del Sol sobre la colina del Quirinal—, cercano a la iglesia para que pudiera haber sido trasladada hasta ésta sin demasiadas dificultades.

Ya en los siglos XVII y XVIII, época en la que el edificio sufrió importantes transformaciones[17], aparecen las primeras obras monográficas dedicadas a la iglesia, destacando en concreto el trabajo de Fioravante Martinelli[18], publicado en 1638 con el título *Diaconia S. Agathae in Subura a F. M. descripta-illustrata*. En él habla, entre otras cosas, de la zona en la que está erigida la iglesia y de los edificios que allí se construyeron en la Antigüedad, como las Termas de Constantino. Pasa después a mencionar las estructuras que componen el conjunto eclesiástico de Santa Agata (monasterio, palacio e iglesia), para terminar describiendo la iglesia y su interior. También nos cuenta la historia del edificio, especialmente las intervenciones llevadas a cabo por los distintos papas y cardenales desde Gregorio Magno en adelante.

En las postrimerías del siglo siguiente, en 1797, G. Laurenti publica su *Storia della diaconia cardinalizia e monistero abbaziale di S. Agata alla Suburra*, sin aportar ningún dato novedoso sobre el edificio, pues se basa en su mayoría en el texto de Martinelli[19].

Vemos como en esta época se habla de Santa Agata dei Goti como iglesia *in diaconia*. Este hecho se debe a que tanto Martinelli como Laurenti consideran como una sola las dos iglesias dedicadas a la santa que citan las fuentes medievales: *S. Agata in diaconia* y *S. Agata super Subora*.

Será Stefano Piale, miembro de la «Pontificia Accademia Romana di Archeologia» durante la primera mitad del siglo XIX, el primero en aclarar la situación[20]. Piale, además de ofrecernos un completo estudio de la topografía del barrio de la «Suburra» en el que está enclavada la iglesia, argumenta la distinción de las dos Santa Agata en base a los escritos de un anónimo medieval (que no es otro que el *Itinerario de Einsiedeln*,[21] obra sin duda anterior al siglo X que Piale fecha en la mitad del siglo VIII)[22]. En dicho itinerario, uno de los más antiguos y valiosos conservados, se van citando los lugares por donde pasa el desconocido autor al ir de un punto a otro de la ciudad en forma de peregrinaje. Así, por ejemplo, en la zona del Quirinal nombra sucesivamente:

17 Tras el derrumbe de 1589, el ábside fue restaurado con el sufragio de los cardenales Francesco y Antonio Barberini. Es en este momento, hacia 1633, cuando se decora el interior con los frescos y las telas que representan la vida de Santa Agata. Con estas intervenciones, incluida la remodelación de la fachada hecha por F. Ferrari en 1729, se creó un ambiente barroco en la iglesia que no hizo sino envolver la estructura original del siglo V. Sin embargo, este aspecto moderno del edificio es el que ha llegado hasta nosotros.

18 Sobre Martinelli, dice GIOVANNONI (*op. Cit*, p.128): «Martinelli, fonte principale di nozioni storiche ed artistiche relative alla chiesa, parte conferma, parte sviluppa le notizie dell'Ugonio.»

19 Ver GIOVANNONI, *Op. Cit*, p.120.

20 PIALE, S., *Della Subura antica e della Chiesa di S. Agata dei Goti*. Dissertazione letta nell'adunanza della Pontificia Accad. Romana di Archeologia, 6 marzo 1823. 1833

21 LANCIANI, R. (Edit), «Etinerario di Einsiedeln». *Monumenti della Accademia dei Lincei*, to. I, fasc. III, 1891, pp. 439-442.

22 PIALE, S., *Op. Cit*, pp.10-11.

«*f*. 80
A PORTA NUMENTANA VSQ. FO
INS. Thermae diocletiane
Sci cyriaci. Sci vitalis
Scae agathae in diaconia
Monasterium scae agatahae
Thermae constantini»

Para Piale está clara la diferencia entre los dos templos dedicados a la mártir siciliana. Al hablar más específicamente de Santa Agata en la Suburra[23]y del monasterio que estaba unido a ella, comenta que, al contrario de lo que piensa Nardini[24], autor del siglo XVII del que ya nos habla Laurenti y que según Piale también confunde nuestra iglesia con Santa Agata in Diaconia, es sólo la primera la que fue reconsagrada por Gregorio Magno. En su argumentación también se apoya en las fuentes del mismo Gregorio y de Anastasio, que la denominan «ecclesiam gothorum, quae est in Subura in nomine beate Agathae martyris»[25]. Eso, unido a las referencias que da el *Itinerario de Einsiedeln*, que, como acabamos de ver, nombra primero «Scae Agathae in Diaconia» y justo después «Monasterum Scae Agathae» antes de llegar a las Termas de Constantino, permiten asegurar que Santa Agata dei Goti y Santa Agata in Diaconia son dos iglesias totalmente distintas aunque geográficamente próximas.

No obstante, sorprende la cantidad de denominaciones que ha recibido nuestra iglesia a lo largo de estos siglos: ya sea «Ecclesiam Gothorum», «Arrianorum Ecclesiam», «Santa Agathae in Monistero», «sanctae Agathe super Subora»... Es normal que con el paso del tiempo algunos autores pudiesen llegar a equívoco al consultar distintos documentos, mezclando datos inconscientemente.

Después de S. Piale, encontramos un interesante comentario de Santa Agata dei Goti en el libro de Mariano Armellini: *Le chiese di Roma. Dalle loro origini sino al secolo XVI*, editado en 1887. Armellini destaca la obra de Ricimero, del que nos dice que se halló en la iglesia otro epígrafe con letras de plata nielada con la siguiente inscripción:

SALVIS . DD . NN EX PATRICIO RECIMERE
PLVTINVS EVSTATHIVS . V. C. P. VRB . FECIT.[26]

Para este autor, Santa Agata fue la iglesia nacional de los godos en los tiempos de su dominación de Italia.

Del mismo año es el trabajo de E. Müntz: «La décoration d'une basiliche arienne au V siècle», publicado en los *Ètudes iconographiques et archéologiques sur le M. Âge*. Müntz se centra en el estudio de los dibujos conservados del mosaico de Ricimero, describiendo una a una las figuras, considerándolas de extraordinaria calidad por su tendencia al movimiento y a la individualización de los personajes. Incluso llega a sugerir la posibilidad de que Ciaconnio, el autor,

---

23 PIALE: «Della chiesa di S. Agata dei Goti», en *Op. Cit*., pp.17-25.

24 LAURENTI, G., *Storia della diaconia cardinalizia e monistero abbaziale di S. Agata alla Suburra*. 1797.

25 *Liber Pontificalis*. *Op. Cit*., vol. I, p. 312: «Eodem tempore dedicavit ecclesiam Gothorum quae fuit in Subora, in nominee beatae Agathae martyris». También en MOMMSEN (1898): «Gestorum Pontif. Roman». En *M.G.H*., I, p. 162 (mirar nota a pie de página nº 5).

26 ARMELLINI, M., *Le chiese di Roma. Dalle loro origini sino al secolo XVI*, 1887, pp. 102-103.

estuviese influido por el estilo pictórico renacentista, especialmente el de Leonardo Da Vinci en su fresco de «La Última Cena», restando originalidad a la composición del siglo V[27].

Müntz también piensa, al igual que Baronio, que Ricimero sólo encargó la realización de los mosaicos, siendo la iglesia anterior a su intervención[28].

En 1891, el estudioso de la arqueología de época paleocristiana Orazio Marucchi lee un discurso dedicado a Santa Ágata dei Goti con motivo del aniversario de Gregorio Magno. En él habla del «desconocido» origen de la iglesia, dudando, «pese a lo que comúnmente se opina», que fuese erigida por Ricimero[29]. En cambio plantea que fuera una de las iglesias construidas en los diferentes barrios de Roma tras la legalización del cristianismo en el siglo IV. Para justificar esta existencia del edificio anterior a la dominación arriana se basa en el libro de *Los Diálogos* de Gregorio Magno y en la propia inscripción del mosaico[30].

Marucchi es el primero en plantearse el tipo de creencia religiosa que profesaba el general suevo. Supone que fuese arriano o «al meno proteggesse quella setta che era seguita da quasi tutti i barbari; ed è, quindi, verosimile che agli ariani egli desse la chiesa della Suburra nel tempo in cui da padrone absoluto dominò Roma (…)».

Respecto a la labor de san Gregorio, propone que quiso consagrar al catolicismo las dos iglesias de culto arriano existentes en Roma para que no fueran tomadas por los Longobardos, pueblo seguidor de la herejía que acababa de invadir la Península Itálica[31] y que al poco tiempo se convertirán al Catolicismo.

Marucchi también es el primero en teorizar sobre la advocación que tuvo la iglesia antes de que fuera dedicada a santa Ágata. Para él es probable que en época de Ricimero el nombre fuese el de «El Salvador» o el de «Los Apóstoles», sin más base documental para justificarlo que la decoración musivaria del ábside[32].

Este mismo autor escribirá en 1909 el libro *Éléments d'Archéologie chrétienne III. Basiliques et églises de Rome*, en el que incluye una pequeña descripción de la iglesia. En ella comenta que Ricimero fue enterrado en el propio edificio después de la restauración de la iglesia en 470, como lo atestiguaría el hallazgo de una lámina de bronce que llevaba inscrito su nombre y ese año, que estaría indicando también el momento en el que concluyen los trabajos encargados por el general suevo[33].

---

27 MÜNTZ, E., «La décoration d'une basiliche arienne au V siècle». *Ètudes iconographiques et archéologiques sur le M. Âge*, 1887, pp. 65-74.

28 MÜNTZ, E., *Op. Cit*, pp. 65-74: «Le mot» adornavit «nous autorise à croire que Ricimer a fait, non pas édifier l'eglise, mais seulement exécuter les mosaiques qui l'ornaient (…)»

29 MARUCCHI, O., *Sant'Agata dei Goti*. Discurso leído por el centenario de S. Gregorio Magno el 14 de abril de 1891, 1891.

30 Sobre esta cuestión del origen de la iglesia, dice MARUCCHI, (*Op. Cit*.): «(…) Dalle quali testimonianze (Los *Diálogos*) a me sembra poter dedurre in primo luogo che la chiesa era più antica di Ricimere il quale la diè agli ariani, perche a ciò m'induce a credere la frase *ad catholicae fidei culturam reducta est*, (…)».

31 O. MARUCCHI, *Op. Cit*., asigna la fecha de 593 para la consagración, en un año crítico por la reciente invasión longobarda en el norte de la península, por lo que supone que el motivo principal sea «(…)quanto per impedire che i Longobardi ariani s'impadronissero di questa antica chiesa della loro setta, se per aventura fossero penetati nella città.» La otra iglesia arriana es la de S. Severino (ver nota a pie nº1).

32 No obstante, es interesante apuntar que en la Península Ibérica, para las iglesias de época visigoda, sí encontramos con asiduidad la advocación de El Salvador además de la de Santa María, generalmente vinculada a la catedral o la iglesia mayor de la ciudad.

33 MARUCCHI, *Éléments d'Archéologie chrétienne*…, 1909, pp. 375-378. Esta placa creemos que es la misma que cita Armellini aunque aquí se hable de bronce y no de plata nielada (ver nota nº 25), encontrada por Doni y Muratori.

De la estructura antigua, escribe, sólo quedarían unos pocos restos, entre ellos las columnas y la traza del atrio[34].

El siguiente trabajo dedicado a esta iglesia es la obra monográfica realizada en 1924 por los investigadores C. Huelsen, C. Cecchelli, G. Giovannoni, U. Monneret y A. Muñoz. Este es sin duda el estudio más completo que existe sobre Santa Ágata, siendo fundamental su lectura, pues, a nuestro juicio, no ha sido superado por los trabajos posteriores.

Se trata de una obra moderna en muchos sentidos, destacando su concepción interdisciplinar, ya que profundiza en los diversos aspectos del monumento (la topografía de la zona, las fuentes literarias, el análisis arquitectónico y de las técnicas constructivas empleadas, la labor arqueológica, las pinturas de época barroca, etc.) mediante la participación de distintos especialistas en cada materia.

En este sentido, sorprende muy gratamente la figura del arqueólogo Gustavo Giovannoni por su idea, tan actual, de cómo se debe afrontar la investigación de un monumento. Para Giovannoni es básico seguir un método científico en el complicado estudio de las antiguas iglesias de Roma, lamentándose de la falta de criterios unificados en el análisis de los monumentos. Advierte del peligro de caer en simples análisis estilísticos de la obra, en la interpretación de la documentación escrita como única fuente para su datación o en la aplicación sistemática de fórmulas sin individualizar el objeto a investigar. Él aboga, sin embargo, por un método integral y coordinado que refleje la complejidad de la historia de un edificio desde todos los enfoques posibles. Estamos, por tanto, ante una verdadera postura científica y moderna sobre cómo debe ser la investigación histórica y arqueológica[35].

Giovannoni comenta la ausencia de estudios científicos anteriores a él sobre la técnica constructiva de Santa Ágata dei Goti[36], exceptuando los intentos de reconstrucciones hechos por dos autores del siglo XIX, Hübsch y Rohault de Fleury, de los que no hemos encontrado más referencias.

Él realiza un completo análisis de todos los restos conservados de la estructura original (más de los que creía Marucchi, como veremos más adelante), datándola, en lo que respecta a su esqueleto tanto interno como externo, en la segunda mitad del siglo V, tanto por la técnica empleada, como por las semejanzas constructivas con las demás iglesias romanas de la época, sobre todo en lo que se refiere a la disposición de la planta y la articulación de los vanos[37].

Por otro lado, Giovannoni destaca la existencia de los cimacios sobre los capiteles por lo singular de su utilización en la Roma de este periodo, pues, junto con Santa Agata, sólo se atestigua en San Stefano Rotondo y en San Stefano sulla via Latina, siendo muy poco posteriores a su empleo en Rávena[38]. También incide en la originalidad que presentan algunos muros de la iglesia, en donde se han empleado vasos de terracota superpuestos. De la utilización de esta técnica constructiva y su significado se ocupa en el mismo trabajo Ugo Monneret[39].

---

34 MARUCCHI, *Op. Cit*, p. 378.

35 GIOVANNONI, *Op. Cit*, en su capítulo: «Architettura ed elementi decorativi», p. 100.

36 GIOVANNONI, *Op. Cit,* p. 100. Sobre estos dos autores cita su obra: HÜBSCH, *Monuments de l'Architecture chrétienne*. París, 1866; ROHAULT DE FLEURY, *La Messe*. Vol. II.

37 GIOVANNONI, *Op. Cit*., p. 109. Giovannoni, en sus trabajos arqueológicos comprueba como el derrumbe de 1589 sólo afectó a la zona del ábside, en concreto a su cubierta.

38 GIOVANNONI, *Op. Cit*, p. 109.

39 MONNERET DE VILLARD, *Op. Cit*., «Sull'impiego di vasi e tubi fittili nella costruzione delle vôlte (excursus)», pp. 147-154. Recientemente A. Augenti ha publicado un artículo en homenaje a H. Monneret, en el que cita su estudio especializado de los diferentes sistemas constructivos; ver AUGENTI, «Per una storia dell'archeologia medievale italiana: Ugo Monneret de Villard», *Archeologia Medievale*., 2001, pp. 13-14.

En esta monografía sobre Santa Agata dei Goti, Carlo Cecchelli realiza una completísima recopilación de las fuentes escritas conservadas sobre la iglesia[40]. Además, profundiza en el estudio de los protagonistas directos de la historia del monumento: Ricimero y Gregorio Magno. Del primero exalta sus virtudes militares, que le convertirán en uno de los personajes más importantes del Imperio (hasta el punto que podrá acuñar moneda propia, en la que aparecerá en el anverso la imagen de una Victoria naval, iconografía que, en principio, sólo podía ser utilizada por el emperador dado su fuerte valor simbólico[41]) y responsable principal de la política del momento[42]. Cecchelli recoge todos los documentos, epígrafes y demás restos donde se le cita[43], aportándonos una información valiosísima.

Al igual que Marucchi, también se refiere a la condición religiosa del *magíster militum*, preguntándose si sus orígenes son suficientes para considerar que profesara la fe arriana[44].

Concluye señalando, tras estudiar el único documento de la época en el que se habla de la religión arriana, fechado en las postrimerías del siglo V y que fue transcrito por Marini (*Papiri diplomatici*, 1805, doc. CXL), que no se puede saber cuando se implantó el arrianismo en Santa Agata, ni en Roma en general, ni cuanto tiempo duró su ocupación. Sin embargo, es bastante importante el hecho de que en el texto se hable de la existencia en Roma, junto al papa católico, de un obispo arriano al que también se acude para arbitrar en los litigios entre arrianos y católicos[45]. De ser cierta esta noticia, nos estaría indicando la importancia que pudo adquirir la sede metropolitana arriana de Roma para el conjunto de la Península Itálica, en una época además en la que el reino ostrogodo de Teodorico está empezando a cobrar forma en torno a Rávena y en la que no habían pasado ni veinticinco años de la donación de Ricimero del mosaico absidal a la iglesia de Santa Agata. No obstante, sólo con esta noticia y el resto de datos que poseemos no se puede establecer que Santa Agata dei Goti fuera dicha sede y que además, como decía Armellini, fuera la iglesia nacional de los godos en Italia.

Por último, nos da la noticia del antiguo archivo que poseía la iglesia, ya citado por Laurenti. Cecchelli nombra a Pietro Boerio, autor del siglo XIV, como el primero en hablar del archivo y de la gran cantidad de papiros que conservaba[46].

---

40 CECCHELLI, *Op. Cit.*, «Apendici: documenti-epigrafi». pp. 167-204.

41 Sobre la imagen de la Victoria asociada al poder imperial ZANKER, P., *Augusto y el poder de las imágenes*, 1997. La Victoria alada o *niké* es una personificación de gran carga ideológica, pues en ella confluyen dos de las *virtus* más importantes que se pueden poseer: la *pietas*, ya que sirve de intercesora entre el mundo mortal y el divino, y la virtud del triunfo militar, pues corona con el laurel a aquel que sale victorioso de la batalla. Es por todo ello por lo que se representa de modo sistemático en las imágenes imperiales y, también, por lo que pasará fácilmente a la iconografía cristiana en la forma del ángel que otorga la palma de la victoria al mártir, el nuevo «triunfador» de la sociedad.

42 CECCHELLI, *Op. Cit.*, «Notizie storiche della basílica», p. 15. La inscripción de la moneda dice: FL(avius) RECI(me)RVS . VI(c)TO(ria) . V . Ver CANTARELLI, *Arch. Soci. Rom. St. Patr.*, 1883, p. 272.

43 Al respecto, C. CECCHELLI, (*Op. Cit.*, p.19) hace el elenco de todos los soportes en los que aparece el nombre del Ricimero: «Ricordi epigrafichi di Ricimero si hanno in due o tre marmi con l'indicazione del suo consolado (459), nelle citate monete, in una tessera broncea a lettere d'argento ed nella celebre iscrizione della basílica suburana.»

44 CECCHELLI, *Op. Cit*, pp. 24-25: «Fu ariano Ricimero? La domanda non può venire esaudita da nessuna risposta certa. Chi voglia fare ipotesi basandosi sull'educazione religiosa ricevuta dal condotiero rimarrà nel dubbio sapendo che al tempo della sua giovinezza furono convertiti al cattolicesimo i re svevi Rechiar e Maldra. Sembra però che questo movimento spirituale avesse soltando nella Galicia e d'altra parte vi è da meditare su due fatti: che la madre di Ricimero era visigota (la madre era figlia del re visigotico Walia); che, dopo la conversione dei due re, l'arianesimo riprese il sopravvento presso gli Svevi per la difussione attiva fattane dal prete Aiax, originario dal regno di Tolosa, e si mantenne saldo fino al secolo sucesivo.»

45 CECCHELLI, *Op. Cit.*, p. 26.

46 CECCHELLI, *Op. Cit.*, pp. 84-85.

Hay que esperar a 1937 para encontrar un nuevo estudio de Santa Agata dei Goti. En este caso lo lleva a cabo el gran especialista del mundo tardoantiguo Richard Krautheimer, quien, dentro de su monumental obra *Corpus Basilicarum Christianorum Romae. Le basiliche cristiane antiche di Roma (sec. IV-IX)*, realiza un análisis arquitectónico de la primitiva estructura.

Krautheimer se basa fundamentalmente en los trabajos de Giovannoni[47], lo que no quita para que no aporte nuevos datos de sumo interés.

El investigador alemán llama la atención sobre el conocimiento que se tenía en el siglo XVIII de un antiguo edificio de planta circular en las cercanías de la iglesia y que estaría conformando el núcleo de la iglesia de San Bernardino[48]. Este hecho ya había sido comentado de forma detenida por Huesen, dudando de su verdadera existencia al considerar que se trataba de un error de trascripción de la primera fuente que lo cita, un tal Venuti[49].

Pero su aportación más importante es seguramente la medición que hace tanto de los diferentes espacios como de los elementos arquitectónicos que forman el conjunto, permitiéndole comprobar la existencia de una influencia externa en la construcción original[50]. Krautheimer documenta el empleo del módulo bizantino, basado en el pie de 30,8 cm. en lugar del romano de 29,5 cm., ya sea en las dimensiones de las naves, como en los diámetros de los fustes y demás elementos constructivos.

El trabajo de Krautheimer es el último de los pocos estudios arqueológicos que la iglesia ha tenido. Después de su investigación nos encontramos con más de medio siglo de vacío historiográfico, solamente suplido en parte por la realización de una memoria de licenciatura a cargo de A. M. Bernardi en 1966 (Universidad de Bologna), dedicada a Santa Agata dei Goti, pero que desgraciadamente no ha sido publicada (o al menos nosotros no tenemos constancia).

Ante la ausencia de traducciones y de publicaciones en España sobre el objeto del trabajo, con este apartado historiográfico se ha intentado cubrir, parcialmente y en la medida de lo posible, dicha laguna bibliográfica.

## DESCRIPCIÓN DE LA ESTRUCTURA ANTIGUA

A primera vista, la iglesia de Santa Agata dei Goti parece uno de los típicos ejemplos romanos de la arquitectura posterior a la Contrarreforma. Sin embargo, detrás de este aspecto barroco que envuelve el edificio externa e internamente, se conservan todavía importantes restos de la construcción original datada en la segunda mitad del siglo V por Giovannoni.

Es más, estructuralmente el edificio mantiene la forma de la primitiva planta; es decir: la clásica tipología basilical de tres naves, siendo la central más ancha (22,45 x 9,85 m.) que las laterales (3,75 m. de anchura), con un solo ábside semicircular sobreelevado sobre el resto.

Desde el punto de vista topográfico, la ubicación de la iglesia presenta bastante interés. Está enclavada en una de las zonas altas de la ciudad que antiguamente recibía el nombre de «barrio de la Suburra», dentro de la VII región. Este sector comprendía la colina del Quirinal, como ya hemos visto en el apartado anterior. Comenzaba a los pies de los foros imperiales, a partir del gran muro de separación que mandó construir Augusto y que llevaba el mismo nombre del barrio, para terminar en las Murallas Aurelianas (entre la Porta Chiusa y la Porta Pinciana).

---

47 KRAUTHEIMER (1937), *Corpus Basilicarum…*, p. 4.

48 KRAUTHEIMER, *Op. Cit.*, p. 4.

49 HUESEN, «Dati topografici della regione». En HUESEN, CECCHELLI, etc., *Op. Cit.*, p. 5.

50 KRAUTHEIMER, *Op. Cit.*, pp. 11-12.

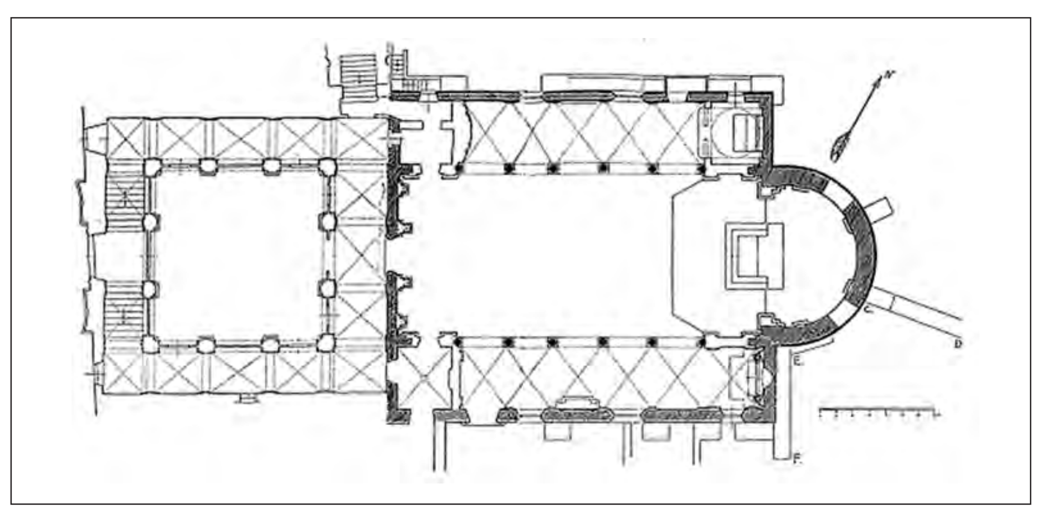



FIGURA 1. *Planta de la iglesia de Sta. Agata dei Goti según Giovannoni. En sombreado las partes que considera originales.*

La iglesia se encontraba, por tanto, en medio de un barrio populoso, muy cerca de las Termas de Constantino, construidas algo más de un siglo antes.

*Exterior*

Respecto al edificio tardoantiguo, habría que decir en primer lugar que la técnica constructiva utilizada es la típica que se emplea en las construcciones romanas de la época[51]. Esta técnica, conocida ya en época clásica y extendidísima por todo el Mediterráneo durante la Antigüedad Tardía, se basa en la utilización de hiladas de ladrillo separadas por verdugadas de cal, que se van superponiendo. En el caso de Santa Agata, Giovannoni refleja la calidad y horizontalidad de las filas de los ladrillos, así como lo compacto de la cal y la puzolana empleada[52].

Con este aparejo del siglo V se han conservado en Santa Agata dei Goti algunas partes de los muros laterales exteriores y el muro del ábside casi íntegro hasta el inicio de la bóveda. Por desgracia, todo el exterior del edificio, y por tanto también el ábside, ha sido recubierto con un revoco en la última restauración realizada hace cinco años al peligrar la estabilidad del edificio en sus zonas más antiguas, impidiendo así la visión del muro de ladrillo original[53].

Destaca de este ábside una gran ventana (1,60 m. x 2,85 m.), ahora cegada, en uno de los lados del muro. Es muy posible que al otro lado se abriría otra ventana formando una composición simétrica y bastante original, pues en vez de esta solución, aunque sí esté documentada (Giovannoni cita los ejemplos del ninfeo del palacio sesoriano y de Santa Balbina), es más normal encontrar en las basílicas romanas de época paleocristiana una disposición tripartita del ábside, con una ventana central que mantiene el eje axial de la basílica en sentido W-E. La ausencia de este vano cen-

51 En la descripción arquitectónica del edificio de Santa Agata consideramos apropiado seguir en líneas generales los trabajos de Giovannoni y de Krautheimer.

52 GIOVANNONI, *Op. Cit.*, pp. 105-106.

53 Pensamos que se podía haber optado por una solución menos agresiva que permitiese la conservación visual de todas las partes originales de la iglesia.

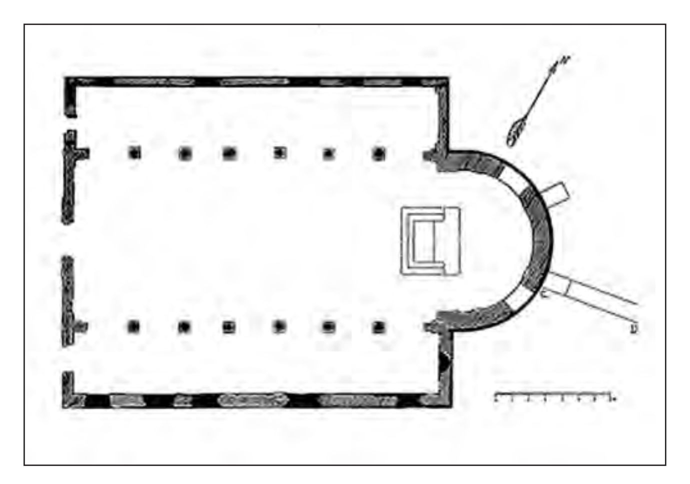


FIGURA 2. *Planta de la iglesia original. Isaac Sastre sobre Giovannoni.*

tral en Santa Agata le hace plantearse a Giovannoni[54] la posibilidad de que tuviera un significado litúrgico, al crear un ambiente más íntimo en el santuario mediante un juego de sombras y de luces que confluirían en el altar. Sobre esta composición bipartita de las ventanas del ábside, Krautheimer, quien escribe que se conservan las dos aunque cegadas, solamente comenta que es una disposición «bastante singular para la arquitectura paleocristiana» (1937, p. 8).

Antes de terminar con la descripción del ábside, hay que decir que adosado a él por la parte central se conserva un muro que debía continuar hasta el jardín limítrofe. Está realizado con *opus mixtum* a base de fragmentos de tufo, de ladrillo y argamasa, siendo fechado por el investigador italiano en un momento muy poco posterior a la edificación de la iglesia[55]. Parece que su función sea fundamentalmente de refuerzo, haciendo de contrafuerte del ábside. Este hecho nos indica que ya desde los primeros momentos de la vida del edificio hubo problemas de estabilidad y de pesos, que terminarían desembocando, entre otras cosas, en el derrumbe de la bóveda en 1589.

En cuanto a los muros laterales de la iglesia, Giovannoni y Krautheimer coinciden en señalar el lado meridional de la nave central, que sobresale en altura respecto a las dos naves laterales, como la zona donde mejor se ha conservado la estructura del siglo V. A diferencia de la parte inferior del muro, correspondiente al interior con la nave lateral S, que ha sufrido importantes intervenciones en épocas posteriores[56], esta zona superior mantiene el paramento primitivo[57]. Pero lo más importante es que conserva las huellas de las ventanas que se abrían a lo largo del muro. Tenían en total un número de siete, con unas dimensiones muy parecidas a las del ábside (1,70 m. x 2,80 m.), generando el mismo ritmo de sucesión de vanos que las iglesias de su tiempo (como la restaurada Santa Sabina, Santa María Mayor, San Stefano Rotondo, etc.), que no es otro que el ritmo del aula clásica romana.

54 GIOVANNONI, *Op. Cit.*, p. 105.

55 GIOVANNONI, *Op. Cit.*, p. 106. Desgraciadamente, al igual que el ábside, este muro ha sido tapado con el mismo revoco moderno. No obstante, en GIOVANNONI (tav. XII) y en KRAUTHEIMER (1937. fig. 2) se conserva una foto de esta zona en la que se ve parte del muro aunque cubierto de abundante vegetación.

56 GIOVANNONI, *Op. Cit.*, p. 107.

57 KRAUTHEIMER, *Op. Cit.*, pp. 6-7.




FIGURA 3 y 4. *Vista exterior del ábside y detalle de la ventana lateral cegada (2003). Fotografías: Irene Mañas e Isaac Sastre.*

Estas ventanas fueron tapiadas en el siglo XVII, modificando por completo el ambiente al sustituirlas por cuatro grandes vanos rectangulares que se abren a cada dos de los antiguos. Esto ha provocado, sin duda, que el interior sea mucho más oscuro que en origen. Es posible que en las reformas llevadas a cabo tras el derrumbe de 1589 se decidiera sacrificar la claridad de la iglesia en beneficio de una mayor estabilidad del edificio. Vemos otra vez, por tanto, la existencia de un posible problema arquitectónico relacionado con la seguridad de los muros.

Diferente es el lado septentrional, donde se han conservado sin embargo restos de los vanos del muro inferior, es decir, de la nave lateral N. Una se encuentra bajo el campanario medieval y otra al lado, siendo del mismo tipo que las de la nave central aunque de tamaño menor. Giovannoni cree que también debieron ser siete.

Por último queda hablar de la fachada. Como apuntamos antes (ver nota nº 17), en 1729 se rehizo completamente el ingreso a Santa Agata. Fruto de esa intervención es la portada actual, que sigue los modelos del arte barroco tardío.

Nada queda, por tanto, de la fachada original. Krautheimer, basándose en un dibujo anterior a 1557 obra de Wyngaerde, piensa que la fila de ventanas de la nave central continuaría sobre la fachada, girando alrededor de todo el cuerpo de la iglesia. Nosotros creemos, sin embargo, que esta estructura recorrida por un cuerpo de vanos que se ve en la parte anterior de la iglesia en dicho dibujo renacentista, y en la que fundamenta su teoría Krautheimer, no pertenece a la fachada, sino que sea una especie de atrio de entrada. Además, en la representación de Wyngaerde parece que adosa al campanario, construido en el siglo XII, dando la sensación de ser una obra unitaria y, por tanto, no perteneciente a la estructura primitiva[58].

58 De todas formas nos basamos en un dibujo del que no se sabe hasta que punto representa objetivamente la realidad. Por ello, no podemos hacer otra cosa sino especular sobre como sería esta zona anterior a la iglesia.

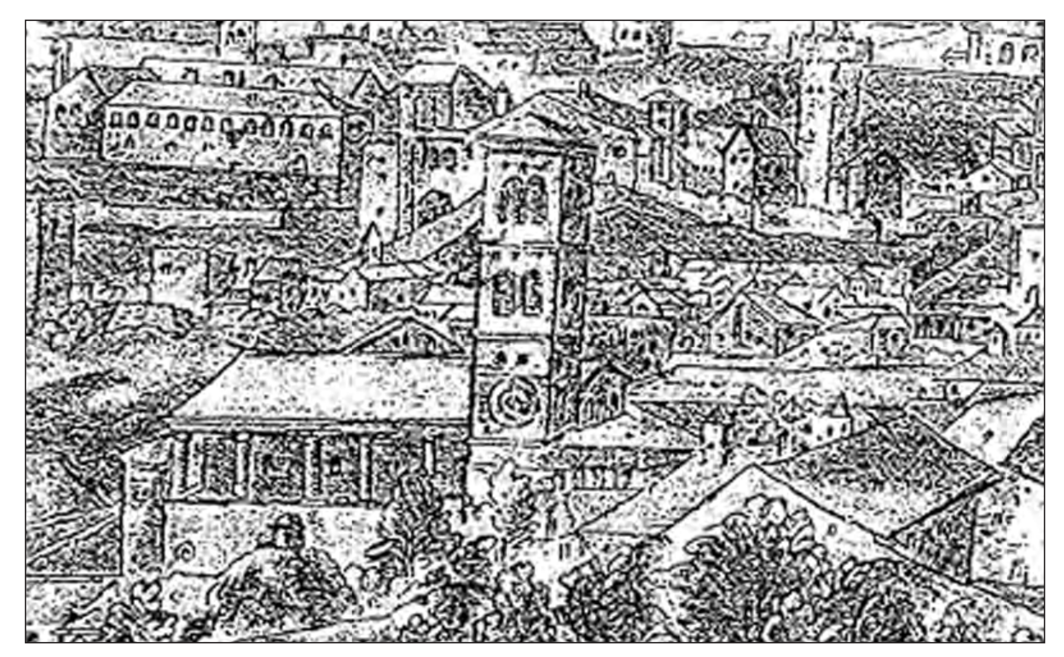


FIGURA 5. *Detalle del grabado de Wyngaerde. Mediados del siglo XVI.*

Giovannoni también utiliza este diseño del siglo XVI para estudiar la fachada del edificio, deteniéndose en las tres ventanas dibujadas en la parte superior y que apunta como una característica propia de las iglesias de Roma[59].

Este dibujo representa una cubierta a dos aguas, generando un frontón triangular como frente en cuya parte superior se encuentran los tres vanos citados por Giovannoni.

*Interior*

Si en el exterior poco queda de la estructura primitiva, el interior ha sido objeto de una importante transformación, fundamentalmente estilística, en época moderna.

Lo que más ha cambiado es, sin duda, el ambiente de las naves.

Tras los trabajos arqueológicos de Giovannoni, encaminados a determinar el tipo y la posición de las columnas y de los arcos (1924, p.108), se comprobó que las arcadas de separación de las naves eran en origen siete, y no cinco como se ven en la actualidad, al eliminarse las dos de los extremos en cada intercolumnio[60].

Las excavaciones se efectuaron bajo el pavimento, demostrando la existencia de antiguos muros longitudinales sobre los que apoyan las columnas, con un grueso dado de travertino que funcionaría como zócalo[61].

---

59 GIOVANNONI, *Op. Cit.*, p. 119.
60 GIOVANNONI, *Op. Cit.*, p. 103.
61 GIOVANNONI, *Op. Cit.*, p. 108.

En cuanto a las columnas, el arqueólogo italiano sostiene que el único elemento original que no se conserva son las bases, que fueron sustituidas por las actuales de tipo ático en mármol. Los fustes, de granito rojo, son los antiguos; mientras que los capiteles, de estilo jónico y que en principio dan la sensación de pertenecer a la obra barroca, son también los primitivos de travertino que se colocaron en el siglo V aunque envueltos bajo una capa de estuco. Más problemática es la cuestión de los cimacios. Para Giovannoni, su investigación demostró que en origen eran también de travertino con forma de pirámide truncada (como los existentes en las iglesias ravenáticas), pero que fueron recortados y recubiertos de estuco dorado en el Barroco, modificando completamente la primitiva forma. Sería necesaria, a nuestro juicio, una nueva investigación que documentase gráficamente esta teoría, pues sobre el cimacio sólo se conserva un dibujo, en blanco y negro, de 1924.

Finalmente, de cada cimacio arrancan dos arcos, que no son otros que los de ladrillo de la estructura tardoantigua.

*El espacio del santuario*

La estancia más importante de una iglesia es, sin lugar a dudas, su *sancta sanctorum*. Allí, en torno al altar, es donde tiene lugar el núcleo fundamental de la ceremonia cristiana. Es por ello que el estudio del presbiterio y del ábside merece hacerse con mayor detenimiento; más, todavía, si nos hallamos en una iglesia que durante su primera fase de ocupación fue arriana.

Sin embargo, estructuralmente no parece tener ninguna diferencia respecto a las iglesias católicas del siglo V. Solamente el elemento ya citado de las dos ventanas dispuestas diagonalmente en sentido convergente a la posición del altar presenta algún rasgo de peculiaridad. Como ya hemos visto, con esta composición se consigue crear un efecto más íntimo en el santuario, de recogimiento, destacando la figura del altar entre la penumbra de la estancia.

A falta de paralelos, sólo podemos conjeturar sobre la intencionalidad de esta disposición bipartita. Es sugerente la idea de la búsqueda de un ambiente concreto relacionado con el tipo de liturgia desarrollada, en este caso la arriana. Sin embargo, su elección también puede deberse a motivos puramente arquitectónicos y prácticos.

Dado los problemas de estabilidad del edificio, y teniendo en cuenta que al exterior precisamente en la parte central del ábside existe otro muro a modo de contrafuerte, es posible que se optara por abrir solo dos vanos laterales, que suponen menos riesgo y menos puntos de presión que la composición tripartita, la cual resta solidez a la estructura. De esta manera se contrarrestaban los empujes laterales, con el contrafuerte, y los verticales, macizando más de lo habitual el muro del ábside.

Otro rasgo singular de la zona de la cabecera es el empleo en sus muros superiores (en el frontón oriental apunta Krautheimer) de vasos de terracota con la base cortada. Se trata, como dicen sus investigadores, de un procedimiento usado de manera sistemática en las bóvedas de las construcciones ravenáticas, desde el mausoleo de Gala Placidia a San Vital. Es una manera de aligerar peso en la cubierta mediante la creación de espacios huecos. Por ello, Giovannoni supone que se utilizó en un primer momento para la bóveda del ábside, imaginamos que en la zona de los «riñones», siendo recolocados en otras partes altas del muro tras su derrumbe a finales del siglo XVI. Sobre este particular, Krautheimer[62] plantea que su nueva disposición en el frente E permite aligerar el peso del arco triunfal del ábside.

62 Sobre el asunto, dice R. Krautheimer (*Op. Cit*., p. 8): «Interessante è la tecnica muraria del frontone ad est: giacchè, mentre quello ad ovest consiste in mattoni identici nella forma e nella struttura a quelli delle altre parti origina-







FIGURA 6-8. *Fragmentos de canceles de Sta. Agata dei Goti. Fotografía Irene Mañas e Isaac Sastre.*

En cuanto al ambiente interno del santuario, apenas conservamos restos materiales de los elementos originales que lo componían. Solamente unos pocos fragmentos de canceles tallados en mármol, que ahora se encuentran en el patio y en la cripta de la iglesia y que fueron datados por Giovannoni entre los siglos V al VIII, pudieran formar parte de una primitiva estructura de separación litúrgica (transennas), semejante a las conservadas en Santa Sabina y San Clemente[63], que separase el presbiterio o coro del espacio destinado a los fieles laicos.

De los demás elementos decorativos, la única vía que tenemos para aproximarnos a su conocimiento son las fuentes literarias y documentales. Del texto ya comentado de Ugonio (*Cod. Cart*. 2161), podemos desprender, aunque de forma muy relativa, que el pavimento del presbiterio estuviese hecho enteramente a base de mármoles de colores rojo y verde (pórfido y serpentino). De ser así, sorprende la calidad del material empleado. Nos queda la duda, no obstante, de que Ugonio se refiera, no al suelo original del siglo V, sino al pavimento de tipo cosmatesco, compuesto por los mismos materiales y colocado en la iglesia entre el siglo XIV y el siglo XV, del que se conserva parte en el piso de la nave central. Parece más factible esta segunda posibi-

li della costruzione, il frontone ad est è composto di tubi in terracota disposti a scacchi, uno sopra l'altro e ripieni di calce (...) disposizione la quale poteva servire soltanto per alleggerire il peso del frontone che si alzava sopra l'arco trionfale.»

63 Para la escultura decorativa de esta época en Roma, ver GUIDOBALDI, F.; BARSANTI, C.; GUGLIA GUIDOBALDI, A., *San Clemente. La scultura del VI secolo*. San Clemente Miscellany IV, 2, Roma, 1992.

lidad; pero el hecho de que Ugonio hable del pavimento como medio arruinado y realizado en *vermiculatum* nos deja cierta incertidumbre al respecto. Además, hay que tener en cuenta que los pavimentos de las primeras iglesias de época paleocristiana se realizaban frecuentemente con esta técnica de *opus sectile*.

No todo el suelo de la sala estaría decorado de pórfido y serpentino. En el lado derecho, junto a la columna de mármol que separaba la nave central del presbiterio[64], debía de estar incrustado el epígrafe dedicado a Serapis. Laurenti nos cuenta como esta reutilización de elementos paganos era común en los edificios cristianos, pues venía a significar el triunfo de la Iglesia sobre las antiguas religiones mistéricas, cuyo culto profesaba un importante sector de la sociedad romana aun en los siglos IV y V[65].

Baronio, y después también Ugonio[66], da cuenta de la decoración de las paredes de esta estancia, compuestas con placas de mármol. Seguramente debieron ser grandes placas rectangulares de alabastro o de un mármol que imite sus ondulaciones, como las que se conservan todavía en algunos edificios ravenáticos, especialmente en el mausoleo de Gala Placidia y en la iglesia de San Vital.

Encima de este alto zócalo marmóreo corrido que se interrumpía sólo por los dos grandes vanos ya comentados, estaba el mosaico que cubría la bóveda absidal. Suponemos que en la parte inferior de la misma se colocaría la inscripción dedicatoria de Ricimero, de forma también corrida alrededor del ábside. Después, en la zona superior, aparecía la composición decorativa que presidía la iglesia: Cristo en el centro flanqueado por los doce apóstoles, seis a cada lado.

En cuanto a la inscripción, como ya dijimos, el primero en transcribirla fue P. Sabino a finales del siglo XV[67], que comenta que estaba realizada en «*opere vermiculatum*». Ugonio nos dice que las letras eran de oro. Debemos suponer, por tanto, que la inscripción era del tipo común empleado en esta época[68], cuyo mejor exponente es la conservada en el interior del ingreso de Santa Sabina. En este sentido, Cecchelli (1924, p. 30) nos dice que «per analogía con altri mosaici bisogna credere che stesse su fondo turchino».

Para este autor, también el fondo del mosaico con la representación de Cristo y los apóstoles debía ser de color turquesa (C. CECCHELLI, 1924, 30), con nubes, quizá, en oro o púrpura.

---

64 Evidentemente, en el lado izquierdo del presbiterio habría otra columna de mármol. Ambas sustentarían el arco «triunfal» de entrada al santuario. No obstante, no está claro si la inscripción se encontraba en esta zona del presbiterio o a la entrada de la nave principal (UGONIO, *Cod. Barb. Lat. 1994*).

65 LAURENTI, G., *Storia della diaconia cardinalizia…*, 1797, p. 3. Sobre la reutilización de elementos paganos en los primeros edificios cristianos de la Península Ibérica y su significado, ver CABALLERO, L. y SÁNCHEZ SANTOS, J. C., «Reutilizaciones de material romano en edificios de culto cristiano», en *Cristianismo y aculturización en tiempos del Imperio Romano*. Antigüedad y Cristianismo, 1990, pp.431 y ss. Este es un hecho común en todas las culturas antiguas, como se puede observar, por ejemplo, en la colocación de dos pilastras visigodas a modo de jambas en el aljibe de la Alcazaba musulmana de Mérida, con la posible connotación de sumisión al nuevo poder que esta ubicación puede conllevar.

66 CECCHELLI, C., «Apendice di documenti», en *Op. Cit.*, pp. 180-182 (ver nota nº 10).

67 SABINO, P: *Cod. Marc. Lat.* X-195, f.299 v. Recogido en DE ROSSI (1888): *Inscriptiones chr. U. R. VII saec. Antiquiores*. Roma, vol. II, p.438.

68 Sobre la inscripción y su relación con las realizadas por esa época, CECCHELLI (1924, p. 22): «Un'epigrafe di chiesa romana che poteva paragonarse a questa era la dedica di Flavio Felice nel mosaico absidale della basílica lateranense: «FL. FELIX V C MAGISTER UTRIUSQE MILITIE PATRICIUS ET CONSUL ORDINARIUS ET PADUSIA EIUS ILLUSTRIS FEMINA VOTI COMPOTES DE PROPRIO FECERUNT». Flavio Felice fu console con Turus nel 428, patrizio nel 429.»

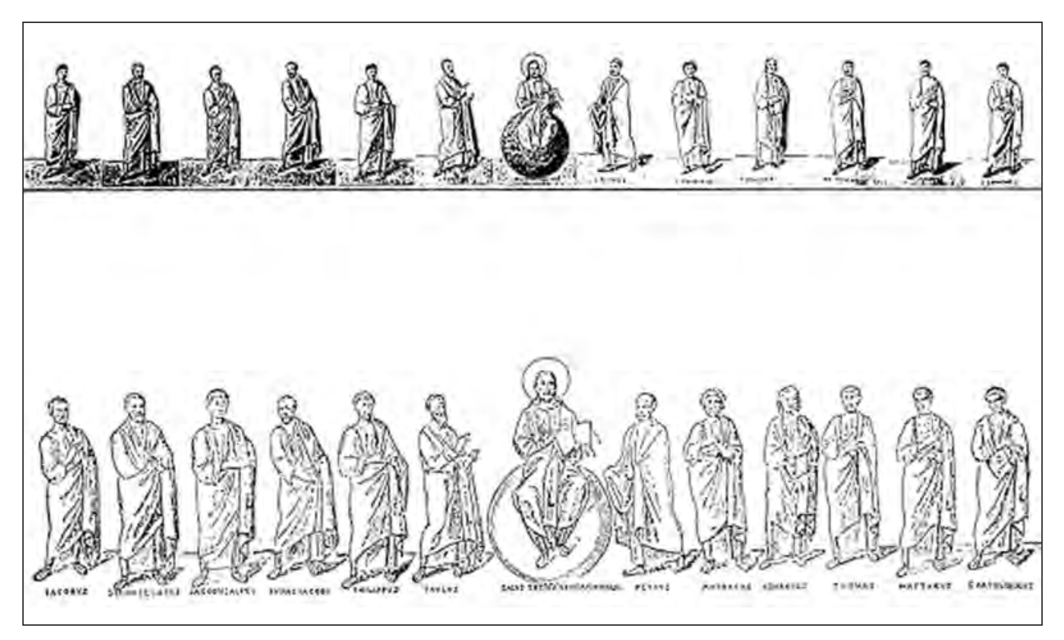


FIGURA 9. *En la zona superior reconstrucción de la disposición de los apóstoles y Cristo según los folios del Códice Vaticano Lat. 5407. En la zona inferior reconstrucción hecha por Ciampini en el siglo XVII, cambiando el orden de las figuras entre S. Jacobus y S. Jacobus Alphei.*

Aunque ésta interpretación del investigador italiano no deja de ser una mera hipótesis, es muy probable que la composición poseyera un gran colorido, acorde con la moda musivaria romana de los siglos V y VI.

Cada figura, vestida con túnica blanca y azul, aparecía con su nombre escrito debajo, como vio Ugonio; y estaban representados con tanta individualidad y expresividad, que el papa Paulo IV (1555-1559) decía de ellos que eran las verdaderas imágenes de los apóstoles[69]. Verdaderamente, los rostros de los personajes, tal como aparecen en el Códice Vaticano, reflejan un gran realismo, muy distante del hieratismo que progresivamente va imponiéndose en el arte tardoantiguo. Pero no sólo en la ejecución de las caras y los gestos de los brazos; también en el dinamismo de la composición, con los personajes en actitudes muy espontáneas, de diálogo, generando una sensación de movimiento en todo el conjunto que converge hacia la figura central de Cristo, demuestran un naturalismo todavía muy cercano a las creaciones artísticas del mundo clásico, en especial, a algunas composiciones de los sepulcros romanos de los siglos III y IV.

## CONCLUSIONES

Quedan todavía muchas dudas y cuestiones que plantearse sobre la iglesia de Santa Agata dei Goti. La primera atañe a su propio origen: ¿Arriano o católico?

---

69 MÜNTZ: *Op. Cit*, p. 66.



FIGURA 10. *Dibujo de las pinturas del ábside del «Oratorio del Monte de la Justicia», realizado por De Rossi antes de que desaparecieran y datadas por él en la segunda mitad del siglo V.*

Con los datos de que disponemos en la actualidad no se puede establecer ninguna conclusión categórica. Hemos visto en la crítica historiográfica, como poco a poco los distintos estudiosos de esta iglesia se iban cuestionando su origen arriano y se terminaban decantando por una primera basílica católica reconvertida después al arrianismo. Sin embargo, sus dos investigadores más importantes, Giovannoni y Krautheimer, consideran que su origen, en la segunda mitad del siglo V y por tanto muy próximo a la donación del mosaico por parte de Ricimero, es arriano.

Por otra parte, la zona en la que se construyó la iglesia corresponde a uno de los barrios más populares de la antigua Roma. En él, en época bajoimperial, debieron concentrarse núcleos de habitación de numerosos soldados «bárbaros» provenientes de los pueblos germanos, que empezaron a poblar el ejército en condición de federados desde la segunda mitad del siglo IV. Es posible que muchos de ellos fueran godos y, por tanto, arrianos, y que formaran parte de los más de cinco mil hombres fieles a Ricimero que marcharon junto a él a Milán en el año 470 para volver al poco tiempo y enfrentarse al emperador. Aunque estemos hablando en términos puramente hipotéticos, hay que reconocer que la ubicación de una iglesia arriana en este barrio tiene su sentido y que, por tanto, sería perfectamente lógico que este contingente de soldados de fe arriana tuvieran un lugar de culto propio, más si cabe cuando el general que los dirige es un «bárbaro» como ellos, fuera o no él arriano[70].

---

70 Esta cuestión ya quedó planteada por P. Testini (1968, p. 257), que señala el Celio y el Esquilino como los lugares de residencia habituales de las milicias bárbaras por lo menos hasta tiempos de los Antoninos, y, por tanto, la zona donde «si manifestò più attivo l'arianesimo». Testini compara esta situación topográfica del arrianismo en Roma con la que se observa en la Costantinopla del siglo V «ove un quartiere di ariani stava fuori del recinto delle mura costantiniane».

Formalmente hemos visto como la iglesia no presenta ninguna variación respecto al tipo de basílica católica de la época, y nos parece que la cuestión de los dos vanos del ábside obedece más a motivos estructurales que a litúrgicos. Es más, creemos que las iglesias arrianas no debieron presentar grandes, por no decir ninguna, diferencias arquitectónicas con aquellas católicas, pues al fin y al cabo, ambas eran cristianas y la tipología basilical, ante todo práctica, tomada de la arquitectura romana, era igual de válida para las celebraciones de las dos.

Sí es posible, no obstante, que en los motivos decorativos elegidos se optara por alguna iconografía diversa. Es ahí, junto con algunas fórmulas litúrgicas, donde debió haber posibles diferencias que mostrasen las discrepancias religiosas[71]. No sabemos si los muros de las naves de la iglesia de Santa Agata estaban pintados o cubiertos de mosaicos en esta época, y, por tanto, es imposible saber su iconografía. En cuanto al mosaico absidal, nada dicen Ugonio y Baronio, ni tampoco quedó recogido por Ciacconio en el Códice Vaticano, de que estuviera representada la figura de Dios padre simbolizado por la mano que desciende en lo alto de la composición, como se suele ver en los mosaicos de este tiempo. Si a esto le añadimos que Cristo aparece nimbado pero sin cruz, se podría conjeturar una posible interpretación arriana del personaje de Cristo, esto es, como hombre y sin la consustancialidad con el padre. Sin embargo, en contra de esta hipótesis se puede argumentar que en otros mosaicos pertenecientes a los siglos V y VI podemos encontrar la imagen de Cristo sin el nimbo crucífero[72].

Destaca también el empleo del módulo bizantino para todos los elementos que componen la iglesia, así como el uso de técnicas que se utilizaban de forma habitual en ese periodo en la arquitectura de la capital, Rávena, y también de la capital de Oriente: Constantinopla, como es el uso de los vasos de terracota cortados y del cimacio troncopiramidal. Esta influencia podría deberse simplemente a modas estilísticas que se van imponiendo poco a poco en Roma. Pero también podría tener alguna relación con la llegada en 466 del augusto bizantino Antemio al trono de la *Pars Occidentes*. Es posible que dentro de su séquito le acompañaran también arquitectos y artesanos de confianza cuyos servicios pudo disfrutar Ricimero, como *magister militum* de las tropas imperiales y como esposo de la propia hija del flamante emperador, para la construcción

---

71 Es posible que uno de los elementos decorativos que reflejasen el conflicto arriano sea el empleo reiterativo del crismón en los objetos de las iglesias católicas. En este sentido, Mª. Cruz Villalón llama la atención sobre el gran tamaño de los crismones que aparecen en algunas piezas (todas ellas relacionadas con el espacio del santuario y, por tanto, con la liturgia), de época visigoda en Mérida. Esta escultura se sitúa en un contexto histórico, el del reino visigodo de Toledo del siglo VI, en el que se entabló una fuerte disputa entre el Arrianismo y el Catolicismo, plasmada en la oposición Mérida-Toledo; ver CRUZ VILLALÓN, *Mérida visigótica. La escultura arquitectónica y visigótica*, 1985. También es importante el trabajo de A. Ferrua: *La polemica antiariana nei monumento paleocristiani*, 1991.

72 Sobre la iconografía de «Cristo entre los apóstoles», su formación y evolución en los primeros siglos del cristianismo, ver: P. TESTINI, «Osservazioni sull'inconografia del Cristo in torno fra gli apostoli. A proposito dell'affresco di un distrutto oratorio cristiano presso l'aggere serviano a Roma», *Riv. dell'Ist. Naz. di Arch. e S. dell'Art.*, 1963, pp. 230-300. Precisamente, esta semejanza iconográfica entre el oratorio del «Monte della Giustizia» y la iglesia de Sta. Agata dei Goti, es uno de los motivos que llevan a Testini primero (1968), y a M. Cecchelli (1986) después, a proponer una pertenencia al culto arriano para ambos edificios, que además se encontrarían en la zona de Roma donde se detecta una mayor concentración de comunidades religiosas no niceanas.

Sin duda, merecen una atención especial las palabras de Testini (1968, pp. 255-256) cuando habla de esta relación temática: «Il tema del Cristo fra gli apostoli del mosico absidiale se ritrova —non certo per fatto casuale— nelle absidi di S. Agata dei Goti e di S. Andrea Cata Barbara (che contrasegnò la trasformazione in chiesa della basilica di Giunio Basso ad opera di un altro goto di nome Valila sotto il pontificato di Simplicio (458-483). Ignoriamo se una raprfesentazione dello stesso genere ornasse l'altra chiesa ariana che G. Magno ricorda in una lettera (S. Severino)».

de sus obras personales. Si este hecho fuera cierto, la edificación de la iglesia debería haberse realizado entre los años 467 —año de la aclamación de Antemio en Roma— y 470 —fecha en la que Ricimero, al mando de 6000 hombres fieles, decide dejar Roma y se encamina hacia Milán antes de regresar para enfrentarse con Antemio—.

Con tantas dudas todavía por despejar, y a pesar del moderno estudio realizado en los años veinte, sería necesaria, a nuestro juicio, una nueva intervención arqueológica en el edificio, aprovechando el gran desarrollo científico que ha experimentado la arqueología a lo largo del siglo XX, para poder establecer conclusiones más categóricas. No obstante, sirviéndonos de los datos aportados por Giovannoni, Chechelli y Krautheimer principalmente, podemos concluir algunas cosas.

La principal es que todo apunta a que la iglesia, desde el primer momento de su construcción, tuvo problemas de peso que debieron preocupar bastante en casi todos los periodos, y que quedaron reflejados en las sucesivas intervenciones (apertura solamente de dos vanos en el ábside, colocación al poco tiempo de un muro en el exterior del mismo, empleo de la técnica de los tubos de terracota seguramente en los riñones de la bóveda, derrumbe de ésta en época moderna, cegamiento de las ventanas de la nave central reducidas a sólo cuatro en las obras del siglo XVII, cegamiento final de los dos vanos del ábside, eliminación de dos de las arcadas en cada una de las columnatas, obras de restauración a finales del siglo XX, etc.) que ha sufrido la iglesia de forma casi continuada a lo largo de su milenaria historia.

El origen de estos problemas de estabilidad sólo podría conocerse con la realización de un completo estudio arquitectónico (que incluyera el análisis de sus cimientos) y geológico del terreno. Por ahora sólo podemos conjeturar y pensar que pudo deberse a un mal planteamiento de la construcción de la estructura ya desde sus cimientos y que condicionó su desarrollo vertical, quedando crónica la enfermedad que le causó.

No sabemos si pudo influir o no el que el terreno se encuentre en pendiente, pues nos encontramos en la zona del final de la subida desde los foros imperiales y el mercado de Trajano hacia el Quirinal.

Fuera arriana o no desde el principio, lo cierto es que durante más de un siglo de vida perteneció a este culto.

## BIBLIOGRAFÍA


AA. VV. (1984): *Magistra barbaritas. I barbari in Italia*, Milano.

ARMELLINI, M. (1887): *Le chiese di Roma. Dalle loro origini sino al secolo XVI*. Topografía editrice romana, Roma, pp. 102-103.

AUGENTI, A. (2001): «Per una storia dell'archeologia medievale italiana: Ugo Monneret de Villard», *Archeologia Medievale. Cultura materiale, insediamenti, territorio*, XXVIII, Firenze, pp. 13-14.

BIRAGHI, L. (1864): *I tre sepolcri santambrosiani scoperti nel gennaio 1864*. Milan.

BOGNETTI, G. P. (1966): «La continuità delle sedi episcopali e l'azioni di Roma nel regno longobardo, *L'età longobarda*, IV, Milano.

CANCELLIERI, F.: *Noticia della chiesa di S. Agata in Suburra*. Códice Vatic. Lat. 9071, f. 168.

CECCHELLI, C. (1960): «L'arianesimo e le chiese dei regni dell'Europa occidentale ed i loro rapporti con Roma sino all'800», *Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, VII, Spoleto, p. 743 ss.

CECCHELLI, M. (1986): «<Spazio cristiano> e monumenti eretici in Roma», *Atti del VI Congresso nazionale di Archeologia Cristiana*. Pesaro – Ancona (19-23 settembre 1983), vol. 1, pp. 287-296.

CECCHELLI, M. y BERTELLI, G. (1989): «Edifici di culto ariano in Italia», *Actes du XI Congrès International d'Archeologie Chrétienne (Lyon, Vienne, Grenoble, Genéve et Aoste, 21-28 septembre 1986)*, Roma, Città del Vaticano, pp. 234-243.

CIAMPINI (1701): *Vetera Monumenta*, I, p. 250.

DE ROSSI, G. B. (1888): *Mosaici Cristiani delle Chiese di Roma*, Roma.

FERRUA, A. (1991): *La polemica antiariana nei monumenti paleocristiani*. Studi di Antichità Cristiana, Pontificio Istituto di Atcheologia Cristiana, XLIII, Città del Vaticano.

FREDIANI, A. (2001): *Gli ultimi condottieri di Roma. La caduta dell'impero romano nelle Vicente dei suoi protagonisti*. Newton & Compton editori, Roma, pp. 220-265.

HÜBSCH (1863): *Altchristliche Kirchen*, tav. III, IV.

HUELSEN, C. (1927): *Le chiese di Roma nel Medioevo. Cataloghi ed appunti*. Leo S. Olschki editore, Firenze, pp. 166-167.

HUELSEN, C.; CECCHELLI, C.; GIOVANNONI, G.; MONNERET, U. ; MUÑOZ, A. (1924) : *S. Agata dei Goti*. Associazione artistica fra i Cultori di Arquitettura di Roma, Monografie sulle chiese di Roma, I, Roma.

IACUTIUS MATTHAEUS (1758): *Christianarum antiquitatum specimina, quae in vetere Bonusae et Mennae titulo e suburana S. Agathae basilica anno 1757 Vaticanum ad Museum transvecta collustrantur*, Romae, ex typis Ioannis Zeppel.

JORDANES (1999): *Storia dei Goti*, a cura di E. Bartolini, TEA, Milano.

KRAUTHEIMER, R. (1937): *Corpus Basilicarum Christianorum Romae. Le basiliche cristiane antiche di Roma (sec. IV-IX).* Vol. I., Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano, pp. 2-12.

LAURENTI, G. (1797): *Storia della diaconia cardinalizia e monistero abbaziale di S. Agata alla Susurra*, Roma.

MANTOVANI, P. L. (1987): *S. Agata dei Goti. L'unica chiesa arriano-cristiana esistente in Roma*, Verona.

MARINELLI, G. (1971): *Les mosaïques chrétiennes des églises de Rome. III-XIV siècles*. Istituto editoriale pubblicazioni internazionali, Roma.

MARTINELLI, F. (1638): *Diaconia S. Agathae in Subura a F. M. descripta et illustrata*, Romae, Grignani.

MARUCCHI, O. (1891): «S. Agata dei Goti». En *L'Arcadia*, año III, julio 1891, n. 7.

MARUCCHI, O. (1909): *Éléments d'Archéologie chrétienne III. Basiliques et églises de Rome*. 2ª édition, revue et augmentée (1ª ed. 1902, Paris), Rome.

MÜNTZ, E. (1887): «La décoration d'une basiliche arienne au V siècle». En *Ètudes iconographiques et archéologiques sur le M. Âge*, Paris.

O'FLYNN, J. M. (1983): *Generalissimos of the Western Roman Empire*. The University of Alberta Press, Edmonton, Alberta (Canada). Capítulo 8: «Ricimer the Emperor-Maker», pp. 104-127.

PAPINI, A. M. (1959): Ricimero. *L'agonia dell'Impero romano d'occidente*. Milan.

PIALE, S. (1833): *Della Subura antica e della Chiesa di S. Agata dei Goti*. Dissertazione letta nell'adunanza della Pontificia Accad. Romana di Archeologia, 6 marzo 1823; Roma, tip. Puccinelli.

ROHAULT DE FLEURY (1893): *Les saints de la Messe*, II, p. 24 y ss.
SERAFINI (1925): «Un episodio ignorato nella storia di S. Agata dei Goti», *Roma*, III, 1925, p. 145 y ss.
SIMONETTI, M. (1975): *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma.
TESTINI, P. (1963): «Osservazioni sull'iconografia del Cristo in trono fra gli apostoli. A proposito dell'afresco di un distrutto oratorio cristiano presso l'aggere serviano a Roma», *Rivista dell'Istituto di Archeologia e Storia dell'arte*, n.s., 11-12, p. 230 ss.
TESTINI, P (1968): «L'oratorio scoperto al «Monte della Giustizia» presso la porta Viminale a Roma», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 44, pp. 219 ss.
TOMASSETTI, G. (1902): *Il quartiere militare di Roma*, en *Rom. Mitteilungen*, 17, p. 97 ss.
VASSILI, L. (1938): «La cultura di Antemio». *Athenaeum*, n.s., XVI, pp.38-45.
VASSILI, L. (1936) «La figura di Nepoziano e l'opposizione ricimeriana al governo imperiale di Maggioriano». *Athenaeum*, n.s., XIV, pp.56-66.
ZEILLER, J. (1904): «Les églises ariennes de Rome», *Melanges de l'Ecole française*, XXIV, p. 17 y ss.
ZEILLER, J. (1905): «Etude sur l'arrianisme en Italie à l'époque ostrogotique et a l'époque lombarde», *Melanges de l'Ecole française de Rome*, 25, p. 127 ss.

*Sacralidad y Arqueología,* **Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, págs. 101-135**

# QUINTANILLA DE LAS VIÑAS EN EL CONTEXTO DEL ARTE ALTOMEDIEVAL. UNA REVISIÓN DE SU ESCULTURA

María Cruz Villalón
Universidad de Extremadura

**RESUMEN**

Las numerosa investigaciones que se han vertido sobre Quintanilla de las Viñas, manifiestan la dificultad que existe para localizarla en su contexto, dado que indistintamente se ha clasificado en el siglo X o en la etapa visigoda, donde más comúnmente se la considera. Pero un estudio de sus relieves, buscando los fundamentos desde la Antigüedad Tardía, revela los orígenes de su iconografía en el Mediterráneo oriental y el oriente sasánida, que luego son transmitidos a la creación de la Alta Edad Media, donde la cultura islámica ha sido un agente primordial, particularmente desde el núcleo de Córdoba en los siglos IX y X.

**ABSTRACT**

The abundant research carried out in Quintanilla de las Viñas shows how difficult it is to locate it in its context, because it has indistinctly been placed between the 10th century and the Visigothic era, where it is more frequently located. However, a study of its scultures, searching for its foundations from Late Antiquity, reveals the origins of its iconography in the eastern Mediterranean and eastern Sassanian culture, later transferred to the creations of the Early Middle Ages, where the Islamic culture has been a prime agent, particularly from the area of Cordoba in the 9th and 10th centuries.

* Este artículo parte de investigaciones realizadas en Roma durante los meses de mayo y junio de 2002, becada por la Consejería de Educación, Ciencia y Tecnología de la Junta de Extremadura.

La iglesia de Santa María de Quintanilla de las Viñas, hoy ermita aislada en el campo de la antigua Lara en la provincia de Burgos, constituye uno de los monumentos más significativos del arte altomedieval hispánico. Seguramente también uno de los más conocidos, debido no solamente al atractivo que ejerce la contemplación del edificio, sino también a las numerosa incógnitas que plantea y que todavía no parecen tener una solución definitiva. La belleza de sus frisos poblados con especies animales diversas entre tallos y árboles de lejana procedencia y el contraste con la más recia expresión cristiana en los relieves del interior de la iglesia, el sol y la luna como emblemas de misteriosa significación ante la mirada que cuestiona el valor de aquellos signos, el nombre de una mujer, Flamola, sobre la imagen del sol, más la escritura cifrada de los tres monogramas que presiden el paramento externo de la cabecera, han constituido siempre un principio de atracción y de seducción de búsquedas. Tantas claves y cuestiones reunidas en esta breve reliquia, han centrado en Quintanilla la atención de numerosos estudiosos, que desde la Historia del Arte y la Arqueología, han tratado de resolver sus problemas. Pero en un contexto tan desestructurado ante nuestros ojos como es el de la cultura de la Alta Edad Media, los resultados de estas investigaciones han resultado dispares.

Es posible que Quintanilla de las Viñas sea el monumento prerrománico español que haya generado hasta el momento un mayor número de publicaciones. La literatura científica que poseemos sobre Quintanilla desborda los límites usuales. Sin embargo, no es nuestro objetivo aquí detallar su historiografía, que se encuentra ya trazada[1]. Más bien, en función del análisis que realizaremos, aludiremos aquí y de modo breve, a los hitos que han marcado una posición diferente en la difícil cuestión de ubicar el edificio en un concreto espacio cultural.

Quintanilla de las Viñas se descubría en 1927. Solamente un año después, se publicaban varias investigaciones que emitían el primer juicio artístico del monumento, partiendo del estudio de su escultura. Ortueta introducía como resultado de su investigación a Quintanilla de las Viñas en la etapa visigoda[2], mientras que contrariamente, Huidobro la remitía al siglo X[3], al igual que Kingsley Porter, que en su obra general sobre la escultura románica en España, mantenía esta misma fecha[4]. En ella se acomodaba además la relación con el arte cordobés, que ya puso de manifiesto Gómez Moreno para un conjunto de iglesias del norte de la península en su extraordinaria obra *Iglesias mozárabes* (1919), donde Quintanilla, no reconocida todavía como monumento, naturalmente no pudo tener cabida. En 1929, Dom Justo Pérez de Urbel daba una breve noticia de la iglesia, fundamentada en la inscripción interna en la que se alude a Flamola, y en la interpretación de los tres monogramas de la fachada posterior de la iglesia, todo lo cual le llevó a situar el edificio en la décima centuria[5]. Más tarde, en 1940, Camps Cazorla defendía el visigotismo de Quintanilla, en un artículo de título rotundo, en el que con diversas argumentaciones,

1 SCHLUNK, H., HAUSCHILD, T., *Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Mainz, 1978, pp. 233-23; ANDRÉS ORDAX, S., ABASOLO ÁLVAREZ, *La ermita de Santa María. Quintanilla de las Viñas (Burgos)*, Burgos, 1980, pp. 11-16; BARROSO CABRERA, R., MORÍN DE PABLOS, J., ARBEITER, A., *La iglesia de Santa María de Quintanilla de las Viñas*, Madrid, 2001, pp. 28-42.

2 ORTUETA, R. de, «La ermita de Quintanilla de las Viñas, en el campo de la antigua Lara: estudio de su escultura», *AEspArtArq* , 1928, pp. 169-178.

3 HUIDOBRO SERNA, L., «Ermita de Santa María en Quintanilla de las Viñas», *BCPM Burgos*, 22, 1928, pp. 266-268.

4 PORTER, A.K., *Spanish Romanesque Sculpture,* I, Firenze-París, 1928, pp. 35-38. Seguido por WHITEHILL, W.M., CLAPHAM, A.W., «The Church of Quintanilla de las Viñas», *Antiquaries Journal,* XVII, 1, 1937.

5 PÉREZ DE URBEL, «La antiquísima iglesia de Santa María de las Viñas, monumento de gran interés», ABC, 6 de octubre de 1929, reproducido en *Enciclopedia Espasa-Calpe*, Apéndice, 8, Madrid, 1978, 1129-1130.

la iglesia pasó de nuevo a ocupar un lugar en el siglo VII dentro del conjunto visigodo[6]. En 1947, Schlunk, en la primera sistematización del arte visigodo, la mantuvo también en la etapa visigoda[7]. En 1963, Camps le dedicaba un estudio minucioso en el conjunto del arte visigodo[8]. Y en 1966, Gómez Moreno, con una lectura diferente a la de Pérez de Urbel sobre los tres monogramas, consideró a la iglesia de construcción visigoda, destruida en tiempo desconocido y reconstruida en parte por Flamola a partir del año 879[9].

A partir de estos últimos trabajos, la iglesia de Quintanilla quedó consagrada como iglesia visigoda, y así aparece en toda la bibliografía de monografías específicas y de tratados generales sobre el arte visigodo hasta nuestros días. A pesar de todo, paralelamente se han alzado opiniones discrepantes como la de Puig i Cadafalch, que consideró a la iglesia junto con San Pedro de la Nave, Santa Comba de Bande y San Pedro de la Mata, en un conjunto de creación «premozárabe», situándola en el siglo X[10], o la de Camón Aznar, que la reunió con otras basílicas de la décima centuria, previamente clasificadas entre lo visigodo y lo «mozárabe», a las que de manera más ajustada definió como «arquitectura de repoblación»[11]. Entroncando con esta misma línea, en la actualidad, L. Caballero Zoreda ha planteado también un avance de contexto de una parte importante de las iglesias clasificadas como visigodas en numerosos trabajos de revisión, y ha promovido el debate entre las diversas posiciones y enfoques de investigadores dedicados a la cultura visigoda e islámica[12]. En este debate, M. Luis Real considera de fecha avanzada un importante grupo de la convencional escultura visigoda, incluida Quintanilla de las Viñas[13], y nosotros mismos, en esta línea también, señalamos la falta de concordancia de la misma en el contexto de la etapa visigoda[14].

Sin duda Quintanilla de las Viñas reúne una serie de particularidades que no conectan de manera clara con el conjunto de las basílicas que tradicionalmente han venido considerándose como visigodas, si exceptuamos la iglesia de San Pedro de la Nave, pero tampoco guarda una concreta relación con las que se realizaron en la décima centuria en trazos generales, ni es posible asimilarla al grupo de la previa creación asturiana, por lo cual el edificio, tal como lo conocemos, sigue pareciendo un caso particular y único, cuya adscripción, en principio, resulta dificultosa.

En este estado de conocimiento, nuestra aportación ha partido de un estudio de la escultura, en el que abordamos nuevas posibilidades de interpretación, sin ánimo de abarcar la totalidad de aspectos que ofrece el conjunto del edificio.

---

6 CAMPS CAZORLA, E., «El visigotismo de Quintanilla de las Viñas», *BSAA*, VI, 1939-1940, pp. 125-134.

7 SCHLUNK, H., *Arte visigodo*, Ars Hispaniae, II, Madrid, 1947.

8 CAMS CAZORLA, E., «Arte hispanovisigodo», en MENÉNDEZ PIDAL, R., *Historia de España, III, La España visigoda*, Madrid, 1963.

9 GÓMEZ MORENO, M., «Primicias del arte cristiano español», *AespArt,* pp. 131-133. La reforma de Flamola afectaría a la decoración del crucero, de modo que los relieves figurados se harían en este momento. Contradictoriamente, encima de los capiteles se desarrolla el arco con la misma decoración de los frisos externos para los que defendió su visigotismo.

10 PUIG I CADAFALCH, J., *L'art wisigothique et ses survivanes*, París, 1961, pp. 131 ss.

11 CAMÓN AZNAR, J., «Arquitectura española del siglo X, mozárabe y de repoblación», *Goya*, 52, 1963, pp. 211 ss.

12 CABALLERO, L., MATEOS CRUZ, P. (eds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, *Anejos de AEspA*, XXIII, Madrid, CSIC, 2000. En este volumen, su artículo: «La arquitectura denominada de época visigoda ¿es realmente tardorromana o prerrománica?», pp. 207-248, recoge las investigaciones previas sobre el tema. Relación a Quintanilla en pp. 240-243.

13 REAL, M.L., «Portugal: cultura visigoda e cultura moçárabe», *Visigodos y Omeyas*, *op.cit.,* pp.63-65.

14 CRUZ VILLALÓN, M., «El taller de escultura de Mérida. Contradicciones de la escultura visigoda», *Visigodos y Omeyas*, *op.cit.,* p. 271.

## LA REPRESENTACIÓN ANIMAL Y LAS FACHADAS CON FRISOS

La escultura de Quintanilla de las Viñas se desarrolla de manera profusa tanto al interior como al exterior del edificio, y en conjunto, el tema que domina es el de la representación de animales, combinada con otras figuraciones de carácter vegetal. Estos se distribuyen al exterior en una organización de largos frisos, dos de los cuales recorren en continuidad toda la superficie de los paramentos de la cabecera y del crucero, y el tercero, en posición superior, solamente ocupa parte del frente de la cabecera culminando la composición, que queda coronada por tres grandes ménsulas de forma prismática.

En orden de sucesión, en el friso inferior domina la temática vegetal, compuesta por un roleo doble continuo, que va dibujando círculos en los que se incluyen racimos y hojas que crecen o cuelgan en sentido alternativo. En el friso intermedio, se suceden medallones limitados por círculos sogueados, en los que se inscriben aves de distintas especies, afrontadas en torno a pequeños árboles que igualmente encierran los medallones. Dentro del convencionalismo que rige en la expresión de la naturaleza que aquí se ha realizado, los detalles con los que se describen estas aves permiten diferenciar las diversas especies, que se han identificado con patos, faisanes, pavos, aves de Guinea y diversas gallináceas. Este friso intermedio cambia de temática en el frente del testero, donde los medallones comprenden tres monogramas que alternan con una serie de hexagramas trazados con gran regularidad. Finalmente, el friso de coronamiento ofrece una variada fauna de cuadrúpedos más o menos fantaseados, entre los que se distinguen felinos, grifos y toros, a los que acompañan otros que no es posible clasificar, todos en posición de carrera y acompañados por diversos elementos vegetales.

En el interior de la iglesia, la rosca del arco de entrada a la cabecera (fig. 2), reproduce el esquema de los tallos y de las aves del friso intermedio con escasa variación.

En general, la técnica de estos relieves, pese a las diferencias que se han tratado de ver entre los frisos externos y el del arco del interior de la iglesia, es de una calidad muy notable, y el efecto decorativo del conjunto resulta impresionante. La belleza de estos frisos impacta a primera vista, y en ellos atrae además el exotismo que irradian. El orientalismo que evocan es perceptible de manera inmediata. Si hay un punto común en el que coinciden todos los estudiosos de estos relieves es en esta apreciación. Pero el orientalismo, esencia de Quintanilla y clave de su interpretación, constituye un concepto demasiado amplio y complejo, por lo que ha sido proyectado hacia múltiples vertientes, de modo ciertamente confuso, al no encontrarse testimonios fehacientes que pudieran comprobar de una manera evidente la raíz de esta tendencia. Las relaciones con lo bizantino, lo sasánida, lo sirio-palestino o el arte islámico han sido las soluciones propuestas. Pero cómo se introdujo esta tendencia, en qué momento pudo producirse o de dónde procede exactamente, son cuestiones que todavía tienen distintos planteamientos. Revisaremos así cada una de estas líneas, y dentro de esta revisión, prestaremos una especial atención a dos puntos fundamentales de análisis: las arquitecturas con frisos y la iconografía animal.

Una vez que la iglesia de Quintanilla quedase establecida en la etapa visigoda, la explicación más usual para la formación de sus motivos fue la siguiente: es evidente el principio sasánida de estas representaciones, y su vía de penetración en estos siglos se puede entender por mediación de Bizancio a través de las artes industriales, que son efectivamente el mejor vehículo de transmisión de modelos, muy particularmente los tejidos.

Pero si pensamos en Bizancio —Constantinopla y su más directa esfera e influencia—, como punto de partida de la difusión de estos motivos, se nos plantea el problema de no poder compro-

barlo claramente, dada la falta de objetos del tesoro bizantino, y más aún, de una escultura, que pudieran reflejar esta moda para la fase del siglos VII e inicios del siglo VIII[15]. Los tejidos, importados de Persia o creados a su modo, tuvieron una gran importancia en Constantinopla, y efectivamente pudieron ser transmisores del repertorio sasánida. Pero las imágenes que podemos aproximar hoy a las representaciones de Quintanilla, parecen remitirnos a una etapa más elevada[16].

Dentro del arte copto, se encuentran determinadas manifestaciones que pudieran definir algunos aspectos afines al campo que analizamos. La Basílica Sur de Bauit, siglo VI, ha proporcionado una serie de piezas que componían un friso, entre las cuales se encuentran, con estilo muy diferente, representaciones de aves en tallos entrecruzados de reminiscencias clásicas, o animales de difícil identificación introducidos en medallones perlados (fig. 17). Las aves fueron relacionadas por Schlunk con las de los relieves de San Pedro de la Nave, salvando las diferencias, del mismo modo que podemos ver las distancias entre estos frisos y los de Quintanilla[17]. Otros relieves de frisos de procedencia egipcia, revelan asimismo que el desarrollo de las composiciones animales entre elementos vegetales de muy distinta caracterización, debió tener éxito en aquellas arquitecturas entre los siglos IV y VI, en los que vienen situándose[18]. De modo particular, uno de ellos resulta de gran interés en la comparación de tipos iconográficos con las representaciones de Quintanilla de las Viñas (figs. 18 y 19). Del mismo modo, la amplia serie de tejidos que se han conservado en Egipto, constituye un importante testimonio de la extendida inclinación del gusto de la época por aquellas franjas animadas con especies animales, de gran efecto decorativo[19] (fig.16).

El área de Siria y Palestina ha dejado también abundantes muestras del desarrollo de composiciones de este tipo, que en este caso nos llevan al campo del mosaico, que con tanta personalidad y de modo tan copioso, nos ofrece ejemplos bien caracterizados en los siglos V y VI[20] (fig. 20). Además, la expansión de estos mosaicos llegó hasta el otro extremo del Mediterráneo, alcanzando las costas hispánicas[21]. En estos pavimentos se extienden los animales, ordenados fre-

---

15 *Cfr.* GRABAR, A., *Sculptures byzantines de Constantinople (IV-X siècle)*, París, 1963. ULBERT, Th. *Studien zur dekotativen Reliefsplastik Östlichen Mittelmeerraumes*, Institut für Byzantinistik und Neugriechische Philologie der Universität,München, 1969, Recoge una representación de grifos del siglo VI, pero con modelado del relieve justinianeo, p. 37, lam. 24, n.118. En todo caso, una placa de Éfeso con roleos y aves, situada en el siglo VIII podría compararse con Quintanilla, pero, relacionada con el arte paleoislámico, no representa algo genuinamente bizantino, p. 65, lam. 42, nº 5.

16 En el estudio de las piezas del Museo do Carmo de Lisboa, de marcada impronta orientalizante, SCHLUNK, H., HAUSCHILD, T., *op. cit.*, figs. 126a y 126b, reproducen un fragmento de seda bizantina del s. VI y otro de los siglos X y XI, y emparentan la representación de los grifos con los de Quintanilla, pp. 99-100. Pero la más justa relación con los grifos de la pilastra do Carmo, se encuentra en el tejido de San Pelayo, San Isidoro de León, del siglo XI: BANGO TORVISO, I.G., *Arte prerrománico hispánico*, Summa Artis, VIII-II, Madrid, 2001, pp. 46-49, lo cual concuerda para las fechas que últimamente se han propuesto para estas piezas: REAL, M.L., «Portugal: cultura visigoda e cultura moçárabe», en CABALLERO ZOREDA, L. MATEOS CRUZ, P. (eds), *Visigodos y omeyas*, *op.cit.*, pp. 50-51.

17 SCHLUNK, H., HAUSCHILD, T., *op. cit.*, pp. 102 y 103. TORP, H., «The Carved Decoration of the North and South Churches at Bawit», *Kolloquium über spätantike und frühmittelalterliche Skulptur*, Mainz, 1970, lam. 31, 1 a, 1b y lam. 33, 1, este último relacionado con otros de dudosa cronología, dada la pervivencia de motivos en la creación islámica de los siglos posteriores, pp. 37-38.

18 EFFENBERGER, A., SEVERIN, H.G., *Das Museum für spätantike und byzantinische Kunst Berlin,* Mainz, 1992, pp. 158-160, *Ägypten Schätze aus dem Wüstensand. Kunst und Kultur der Christen am Nil*, (catálogo), Wiesbaden, 1996, pp.88, 89 y 97.

19 *Ägypten Schätze, op. cit.,* pp. 356, 332, 333, 352.

20 PICCIRILLO et alt., *Byzantinische Mosaiken aus Jordanien,* Viena, 1986, DONCEEL-VOUTE, P., *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban*, Lovaina, 1988.

21 PALOL, P., «En torno a la iconografía de los mosaicos de las islas baleares», *Boletin de la Institución Sancho el Sabio*, 1966, pp. 131-149; SCHLUNK-HAUSCHILD, *op. cit.*, pp. 181-186; p. 102, señala esta tradición en relación a las aves de San Pedro de la Nave.

cuentemente en una composición de tallos o círculos ornamentales, multiplicándose las especies tanto de cuadrúpedos como del género de las aves.

En realidad, todas estas manifestaciones coptas o sirio palestinas, con ciertas diferencias entre sí propias de las distintas escuelas provinciales, no son más que las últimas creaciones de la cultura artística mediterránea que pueden englobarse dentro de los conceptos comunes de la tarda antigüedad, de manera que imágenes análogas podrían registrarse, aun en menor grado, también en el conjunto de las provincias occidentales, particularmente en el campo del mosaico, donde las orlas de enmarque encontraron en los animales entre follajes una manera apropiada de encuadrar las composiciones generales. Y si su frecuencia de desarrollo en esta fase tardía es evidente, este tipo de ornamentación no supuso entonces un modelo innovador, dado que el tema había tenido ya una larga trayectoria en la expresión de los tallos poblados, que constituyeron un género determinado dentro del repertorio de las representaciones clásicas desde el helenismo[22].

Pero los rasgos más esenciales de Quintanilla de las Viñas no se definen claramente en esta tradición mediterránea. La fauna que puebla sus frisos, lejos ya de los modos clásicos, está sometida a un proceso de abstracción y de valoración de lo decorativo sobre el modelo real, todo lo cual nos dirige hacia los principios que rigen las creaciones sasánidas. De modo particular, las diversas especies de aves responden a claros estereotipos que han dado lugar a comparaciones con algún resto ornamental recogido en el yacimiento de Ctesifon o con realizaciones de la orfebrería sasánida (fig. 38), que de manera clara, manifiestan de donde partió este tipo de representaciones[23]. Y sin embargo, la más plana y lineal realización de Quintanilla, sugiere de nuevo una distante versión. Por otra parte, es inequívoco también el modo de componer los motivos, en estricta simetría, bien sea afrontada, como las aves del friso intermedio del paramento externo, bien sea antitética como los cuadrúpedos del friso superior, aunque la composición se cierre con dos toros que se vuelven hacia el centro (fig. 15).

El arte sasánida tuvo un importante desarrollo en el tiempo en el que se sitúa la creación visigoda, y aún en tiempo posterior pervivió su tradición, después de haber caído el imperio a mediados del siglo VII. El éxito de sus creaciones está demostrado a través de la difusión que alcanzaron las artes industriales de sus talleres, particularmente los tejidos, siempre ambicionados por su exotismo y riqueza, animados por imágenes y composiciones de un repertorio variado, y con una clara identidad de estilo. La circulación de los tejidos debió tener un importante punto de recepción en Bizancio, desde donde probablemente se difundieran también hasta el oeste del Mediterráneo. Pero la incidencia de las artes industriales en el mundo cristiano occidental en el momento que tratamos, y su reflejo en el arte de la escultura, no nos ofrecen más que ejemplos esporádicos en los que de modo puntual se reconoce la transmisión de algún motivo concreto, lo cual conduce a pensar que la cultura sasánida tampoco tuvo entonces una repercusión muy importante[24]. Desde luego, un sistema decorativo como el que se plasma en Quintanilla de las Viñas, si se aceptan las fechas que se han propuesto para la misma en la etapa visigoda, representa un *unicum* en la arquitectura cristiana coetánea de occidente, siendo

---

22 TOYMBEE, J.M.C., WARD PERKINS, J.B., «Peopled Scrolls: a Hellenistic Motif in Imperial Art», *PBSR*, XVIII, 1950.

23 SCHMIDT, JH., «L'Expedition de Ctesiphon en 1931-1932», *Syria*, XV, 1934, p. 23; SCHLUNK-HAUSCHILD, *op.cit*., p. 102; GAREN, S., «Transformation and Creativity in Visigothic-Period Iberia», *La tradición en la Antigüedad Tardía, Antig. Crist.* (Murcia), XIV, 1997, pp. 511-524.

24 GRABAR, A., «Le rayonnement de l'art sassanide dans le monde chrétien», *La Persia nell Medioevo. Atti Accademia Nazionale dei Lincei*, Roma, 1971, p. 679 ss.

comparable solamente y con distancia, con las creaciones coptas, en particular con la aludida basílica Sur de Bauit.

Las relaciones que hemos establecido, no prueban una absoluta identidad de los relieves de Quintanilla con los paralelos coptos o sirio-palestinos que han sido expuestos, ni con las artes industriales sasánidas. La iconografía es muy próxima en ambos casos, pero la distancia formal que media entre unos y otros es evidente, de modo que estos ejemplos sólo prueban de manera fehaciente cuáles fueron los antepasados más remotos, dentro del ámbito cultural de la fase tardoantigua.

Sin embargo, estas líneas de creación, fecundas y fundamentadas en una sólida trayectoria, lejos de agotarse al final de la Antigüedad, pervivieron en los siglos sucesivos, bien en sus propios países de origen o bien difundidas o asimiladas por otras culturas. El arte sasánida, a juzgar por la difusión de sus motivos, debió experimentar una revitalización entre los siglos VIII y X en las creaciones postsasánidas, cuya impronta se reconoce tanto en los países del noreste cercanos al dominio persa, como en los países mediterráneos. Bizancio, Armenia, Palestina o los reinos de occidente, recibieron o recrearon entonces los modos sasánidas. Para esta fase más avanzada, la dispersión de las pervivencias sasánidas se hacen más evidentes, pudiéndose comprobar en las artes industriales y también en la escultura, pero su esporádica aparición en unos lugares o en otros, dificulta conocer cuál fue el punto de partida de esta irradiación o cuáles fueron los mecanismos de su difusión[25].

El arte copto por su parte, se mantuvo con vigencia en los siglos VII y VIII —aún en los siglos IX y X se fechan algunas inscripciones coptas—, y sus especializados artesanos participaron en distintas obras omeyas tanto en Egipto como en otros dominios del imperio, en las nuevas construcciones de mezquitas o palacios, siguiendo por otra parte una tradición de desplazamiento de mano de obra que venía desde atrás. Su labor se conoce en Damasco o Jerusalén, y se sospecha en Mschatta, donde Creswell advirtió las semejanzas de ciertas particularidades ornamentales con otras realizaciones coptas. Y más tarde, esta tradición superviviente formó parte también en la gestación del arte del dominio de los tulúnidas (868-905) y de la sucesiva etapa Fatimí (909-117), donde los tejidos, las artes del metal o la escultura, adaptadas al gusto de los nuevos patronos, tendieron a interpretar los viejos modelos de modo más flexible y libre. La influencia copta se detecta más debilmente en la creación cristiana europea, y su transmisión se remite a la labor de mano de obra itinerante, y en mayor grado, a la exportación de objetos industriales que está bien testimoniada arqueológicamente, no descartándose tampoco a los omeyas en España como vía de transmisión, presuponiendo que los artífices coptos fueron contratados en su corte[26].

El arte sasánida, en un proceso paralelo al del arte copto, fue también una fuente recurrente en la formación de las sucesivas etapas creativas del Islam desde la primera fase omeya, suponiendo el califato de Bagdad, que estableció los centros del poder en el solar de la cultura irania, una nueva aproximación a las tradiciones autóctonas, que entonces cobrarían un lógico y potente impulso.

El estadio de la Alta Edad Media frente al mundo tardoantiguo, presenta, como hemos visto, un panorama aún más complejo de líneas culturales, confluencias y pervivencias, pero es en esta intrincada trama donde parecen vislumbrarse otras posibilidades que puedan justificar la localización de nuestros relieves.

---

25 GRABAR, A., «Le rayonnement», *op.cit.,* p. 682.

26 TORP, H., *op.cit*., pp. 37 ss. y BADAWY, A., *Coptic Art and Archaeology: The Arte of the Christian Egyptians from the Late Antique to the Middle Ages,* Massachusetts, 1978, pp. 358-361.

Una vía más de explicación para los relieves de Quintanilla, ha recurrido al arte paleoislámico como punto de partida. La posibilidad de que los temas sasánidas fueran transmitidos a partir de la creación islámica, ha sido considerada ya por S. Garen. Las relaciones de semejanza entre lo sasánida y determinados ejemplos hispánicos de tiempos visigodos, entre ellos Quintanilla, y las que se pueden observar también en alguna interpretación paleoislámica, como algún motivo de la Cúpula de la Roca, le llevan a concluir que todas estas manifestaciones debieron de ser contemporáneas, e introducidas en la península ibérica en la etapa del siglo VII[27].

Dentro de la misma línea, pero con una visión más global, atendiendo a determinadas novedades que el arte visigodo supone frente a definiciones que de modo general pueden concretar el estadio paleocristiano, entre ellas una iconografía en la escultura de carácter orientalizante, L. Caballero ha propuesto también la vía islámica, pero en su caso, a partir del establecimiento omeya en la península, avanzando por lo tanto determinadas manifestaciones consideradas visigodas a una fase posterior[28].

También, una primera comparación con el arte paleoislámico le sirvió a Camps Cazorla como una prueba más para incluir a Quintanilla en la etapa visigoda. Camps comparó la escultura de sus frisos con la que adornaba el considerado palacio omeya de Hirbet el-Baida[29].

Sin embargo, la localización de Hirbet el-Baida ha resultado también controvertida. No dejan de ser interesantes las dudas que este monumento presenta a la hora de fijar su cronología y adscripción al mundo siríaco o al islámico, porque en esta misma confusión, se pone de manifiesto una ambigüedad de estilo en lo que pudieron ser primeras obras islámicas, al mismo tiempo que la importancia que tuvo también el sustrato siríaco como base en la formación del arte omeya. Aquí domina la profusión ornamental, cuyo efecto en el edificio sólo podemos imaginar a través de piezas sueltas, entre las cuales los dinteles tienen una notable presencia[30]. Pero los animales que aparecen en uno de estos dinteles pertenecen todavía al concepto tardoantiguo, dentro de la fase del siglo VI, a la que finalmente han llevado las últimas revisiones. A pesar de su ruda ejecución, estarían pues en la misma línea que los ejemplos egipcios y palestinos a los que antes aludimos y, tal vez, con ciertos reflejos sasánidas. Otros animales aparecen también en otras piezas del edificio, pero formalmente, el conjunto de Hirbet el-Baida tampoco presenta una identidad de estilo con la fauna de Quintanilla.

Los omeyas, sin una tradición artística propia, absorbieron las tendencias de los territorios que dominaron, a las que se unieron también determinados aspectos del arte bizantino y oriental sasánida. Y a partir de ellas, elaboraron una creación original, en la que elementos de las antiguas culturas revivieron de nuevo con lógicas transformaciones. Además, la vastísima territorialidad del Islam, propició que la difusión de ideas fuera igualmente dilatada desde este primer momento y en etapas sucesivas.

Uno de los rasgos innovadores en la arquitectura omeya desde sus comienzos fue el planteamiento decorativo como un valor fundamental. Particularmente los palacios hicieron gala de esta

---

27 GAREN, S., *op.cit.,* pp. 511-524.

28 CABALLERO ZOREDA, L., «Un canal de transmisión de lo clásico en la Alta Edad Media española. Arquitectura y escultura de influjo omeya en la península ibérica entre mediados del siglo VIII e inicios del siglo X (I y II)», *Al Qantara*, XV y XVI, 1994-1995, pp. 321-348 y 107-123.

29 CAMPS CAZORLA, E., *Arte hispanovisigodo, op.cit.,* p. 647.

30 GAUBE, H., *Ein arabischer Palast in Südsyrien. Hirbet el-Baida*, Beirut, 1974, pp. 105 ss., 129 ss., Lam. XII, dintel de una puerta, reproducido también, aunque esquemáticamente en GAREN, *op.cit.,* fig 8. Otros ejemplos de animales también en lam. XI.

nueva estética, que requirió del uso de las técnicas más variadas: el mosaico, la pintura, el estuco o la labra en piedra. El palacio de Jirbat al-Mafyar es paradigmático en este sentido. Pero de modo particular, nos interesa referirnos al palacio de Mschatta, porque en su original fachada, se agrupa un conjunto variado de animales, entre los que se pueden ver aves de diversas especies, leones y leopardos, o criaturas fantásticas como el grifo o el dragón, siempre mezclados entre profusos tallos de vid y roleos vegetales, todo lo cual define ya el establecimiento una iconografía de gusto islámico. Y en ella son reconocibles como raíces, las tendencias que hemos venido analizando, pero presentadas en una nueva síntesis, novedad que se hace visible también en los aspectos técnicos y formales del conjunto. Señalemos además, en función de lo que después interpretaremos para Quintanilla, que el contenido de estos animales parece aludir a un significado de carácter político y religioso[31].

La fachada de Quintanilla refleja asimismo conceptos de una estética en la que el decorativismo es un valor inmediato. Sin embargo, el modo de organizar la composición en frisos superpuestos, no encuentra sus referentes tampoco en el contexto de esta primera creación islámica. Esta modalidad compositiva presenta un aspecto verdaderamente particular, y es precisamente esta singularidad, el intento de desentrañarla, el que nos puede ofrecer otras vías de exploración que ayuden a esclarecer la definición de Quintanilla.

Esta tradición de multiplicar los frisos en el paramento, al que articulan con una continuidad, marcando el sentido de la horizontalidad, es algo distante ya de las normas de la arquitectura clásica, donde el friso, comúnmente, coronaba la composición como parte del entablamento. La arquitectura jónica y helenística apuntaron en cualquier caso a una distinta disposición de frisos, patente el Heroon de Trysa, el Monumento de las Nereidas de Xantos o el mausoleo de Halicarnaso, o al más espectacular ejemplo de la fachada friso del altar de Zeus en Pérgamo, que en última instancia, aún sin relación alguna con el caso que estudiamos, remiten a principios orientales. Pero ni siquiera la más barroca arquitectura helenística, utilizó este recurso de multiplicación de frisos como un factor expresivo más en sus complejas composiciones[32]. La arquitectura clásica, hasta su postrera derivación en la basílica cristiana, dispuso los frisos dentro de las convenciones tradicionales.

El primer ejemplo de arquitectura con frisos dentro del ámbito cristiano, nos remite a Bauit. Posteriormente, otros ejemplos localizados son la iglesia beocia de Skripou, la armenia de Santa Cruz de Aght'amar o en fase más avanzada, el pórtico de la abadía itálica de Pomposa. Todos ellos han sido comparados ya con Quintanilla en estudios precedentes.

La Basílica Sur de Bauit, ya aludida en nuestro estudio, parece perfilar los comienzos de esta tradición con un friso superior labrado en piedra, y finas vigas de madera, alguna tallada, que se incrustaban en diversas rozas abiertas entre los asientos de los sillares. Pero los estudios sobre ella no revelan nada sobre el particular, siendo dificultoso su análisis por las deficientes excavaciones que en Bauit se practicaron[33].

En la iglesia de Skripou (873-874), elevada por un delegado del poder bizantino en el territorio heládico que se había recuperado, la escultura al exterior se concentra en varios frisos, organización para la cual Grabar alude como antecedentes a Bauit y a Quintanilla[34]. De todos ellos,

31 DUBE, W.D., DÜCKERS, A. y otros, *Mschatta-Fassade. Museum für islamische Kunst*, Berlín, 1993, pp. 152 ss.

32 LYTTELTON, M., *La arquitectura barroca en la antigüedad clásica,* Madrid, 1988.

33 TORP, H., *op.cit*., pp.35 ss.

34 GRABAR, A., *Sculptures byzantines de Constantinople (IVe-Xe siécle)*, París, 1963, pp. 93, SCHLUNK, H., HAUSCHILD, T., *op.cit*., p.102, recogen también esta comparación.

nos interesa particularmente uno de los frisos externos adornado con animales independientes o en lucha, comprendidos en círculos encadenados, de un estilo notablemente tosco (fig. 14). Tal realización, a juicio de Grabar, es el resultado de una creación de carácter local, que lejos de influencias externas, la interpreta, en lo que a iconografía se refiere, inspirada en motivos autóctonos de la antigüedad tardía. Incluso el grifo que aparece en el conjunto, lejos de cualquier exotismo, lo considera aclimatado desde antiguo al ambiente grecorromano[35]. Contrariamente, sin embargo, Krautheimer reconoce en este grifo una clara influencia sasánida[36].Otros motivos semejantes y también distribuidos en bandas, se recogen en la iglesia de San Gregorio de Tebas, situada igualmente en Beocia[37].

Interesa reseñar que Grabar comparó además los motivos de Skripou con las ilustraciones del Tetraevangelio Vat. Graec.354. (año 949), (fig. 21), que del mismo modo interpretó como obra de gusto local, elaborada en Grecia o todo lo más en Constantinopla, pero señalando también, de modo contradictorio, la posibilidad de algún influjo oriental a través de los tejidos[38]. De hecho, en el primer estudio monográfico que hizo sobre este códice, al igual que Weitzmann, reconoció a través de la amplia serie animal que contiene, a veces inscrita en círculos, así como en otros detalles ornamentales, la inspiración oriental, que identificó en lo sasánida y en lo islámico como elementos modificadores de una tradición de raíz más antigua, del siglo VI[39]. Todo en conjunto refleja la dificultad de discernir la exacta transmisión de modelos desde la el sustrato tardoantiguo hasta la creación medieval.

No dejamos de señalar además que la miniatura mozárabe recoge en fechas aproximadas este mismo tipo de composición de círculos sucesivos con animales, como puede verse en la Biblia de León del año 920, a pesar de su gran esquematismo, lo cual indica la difusión de esta temática en el momento, incluidos los tejidos con los que se la compara[40]. Y del mismo modo, señalamos ya la proximidad de Quintanilla de las Viñas con este conjunto. Los bellos grifos de Quintanilla encuentran una correspondencia de detalles entre los diseños del Tetraevangelio citado y la miniatura mozárabe, en las imágenes que aparecen en el Beato de Gerona[41] (fig. 24).

En el Tetraevangelio Vat. Graec. 354, se encuentran también motivos de carácter geométrico, rosetas en discos, algunas de seis brazos, con precedente en Skripou (fig. 14), que suponen una coincidencia más con el repertorio de Quintanilla, del mismo modo que puede verse una cierta consonancia, aunque lejana, en ambos casos para el diseño de las hojas y racimos en roleos que aparecen en algunas piezas de Skripou[42].

De todo lo que hemos analizado respecto a Skripou y las ilustraciones miniadas, deducimos un campo de relaciones que se mueven entre una fase final del siglo IX hasta mediados del siglo

---

35 GRABAR, *op.cit., pp. 90 ss*.

36 KRAUTHEIMER, *Arquitectura paleocristiana y bizantina,* (1965), Madrid, 1984, pp. 367 y 570.

37 GRABAR, *op.cit*., pp. 95 ss.

38 GRABAR, *op.cit*., p. 98 y 108-109.

39 GRABAR, A., «Miniatures greco-orientales, I. Le Tetraevangile Vaticanus Graecus 354», *Seminarium Kondakovianum*, IV, 1931, pp. 217 ss. Podríamos establecer efectivamente una comparación de imágenes entre algún antiguo mosaico palestino y el tetraevangelio, o con imágenes de tejidos coptos tardoantiguos.

40 MENTRÉ, M., *La peinture mozarabe*, Madrid, 1994, pp. 83-85, fig. 69.

41 MENTRÉ, *loc.cit*., fig. 53. Las cabezas de Quintanilla, así como el collar y las guedejas del cuello, están en consonancia con el Beato de Gerona, pero el tipo y posición de los grifos del Tetraevangelio, así como el decorativismo de diseños en el interior del cuerpo, o el elemento vegetal que cuelga del pico, detalle repetido en el arte islámico, coinciden igualmente.

42 GRABAR, *Sculptures, op.cit.,* lams. XXXIX, 4 y XLII, 2.

X, en el que parece que se establecen unas líneas de iconografía y un concreto modo de componer en la arquitectura multiplicando los frisos.

La iglesia de Aght'amar (915-921)(fig. 4), cercana al lago Van, constituye un ejemplo único de la arquitectura armenia en lo que al desarrollo escultórico se refiere. El conjunto del edificio está recorrido al exterior por frisos que se dispones en distintas alturas, y, además, fuera de sus límites, los muros se cubren con una gran profusión de imágenes, todo ello realizado con técnica peculiar, que hace sobresalir los relieves del plano del paramento. La representación también manifiesta un campo de diversidad poco usual, entre temas de carácter profano, referidos tanto a la realeza como a la vida cotidiana, unidos a una iconografía cristiana con ciertos rasgos autóctonos, más las grandes cruces que hacen alusión a la dedicación de la iglesia. No faltan tampoco las imágenes de animales de reminiscencias sasánidas.

Todo debe entenderse en el contexto de las circunstancias políticas que en el momento vivía Armenia. La iglesia fue dedicada por Gagik I, de la poderosa familia de los Artsruni, que en su lucha por el afianzamiento del poder frente a otras familias feudales, llegó a ser coronado por el califa de Bagdad como rey de la extensa región de Vaspurakan (908). La iglesia de Aght'amar fue concebida así como iglesia palaciega, lo que explica la presencia de la realeza entre las imágenes de la fachada, de la misma manera que el reflejo de una iconografía regia, que interesantemente adopta modos tanto bizantinos como de raíz sasánida en la versión islámica del momento. En el frente del testero de la iglesia, y en el mismo nivel de la figura de Cristo, Gagik I presenta la maqueta de la iglesia, según la tradición bizantina, pero su indumentaria, posiblemente regalo del califa, revela el uso de riquísimos tejidos, particularmente en el manto que le cubre, recamado precisamente con un diseño de círculos entrelazados en los que se incluyen aves (fig. 5). La corona pertenece también a la tradición sasánida, y del mismo modo, la representación de la realeza en una abreviada escena de banquete, entre los potentes roleos del friso superior, proviene de la imaginería oriental[43].

La abadía de Pomposa[44], próxima a Ferrara, cuenta con la iglesia que fue consagrada en el año 1026, a la que pocos años después (entre 1028 y 1044), se le añadió un atrio, realizado por Mazulo[45] (fig. 6). Y más tarde (1066), un poderoso campanile, adornado con elementos que siguieron la línea de Mazulo, completó este exótico conjunto. Tal atrio ha sido enjuiciado también como una originalidad en el contexto de la arquitectura coetánea, y en cierto sentido, lo es. En una simple fachada continua en la que se abren tres arcos, se disponen con carácter acumulativo una gran variación de elementos, que hacen del conjunto un todo complejo. En él se concentran frisos de terracota, discos con labores caladas en estuco, relieves de piedra en cuadros independientes, y cerámicas y ladrillos de distinta coloración que animan el paramento de piedra. Tal heterogeneidad ha dificultado el estudio de esta pintoresca fachada y la búsqueda de sus fuentes.

---

43 DER NERSESSIAN, S.,*Os Armenios,* Lisboa, 1973, pp. 36-37, 130-131, lams 34, 35 y 36, EVANS, H.C., «The Armenians», en EVANS, H.C., WIXOM, W.D. (eds.), *The Glory of Byzantium*, Nueva York, 1997, pp. 351-352.

44 SALMI, M., *L'abbazía di Pomposa*, Roma, 1936; RUSSO, E., «L'atrio di Pomposa», *La civilità Commachiese e Pomposiana. Dalle origini prehistoriche all tardo Medioevo, Atti del Convegno Nazionale di Studi Storici Commachio*, Bologna, 1986. Quintanilla ha sido compararada con Pomposa por Russo y por M.L REAL, «Portugal: Cultura visigoda e cultura moçárabe», CABALLERO-MATEOS (eds.),*Visigodos y Omeyas, op.cit*., pp. 64-65, defendiendo este último una cronología tardía, no visigoda

45 Russo defiende estas fechas en relación al pontificado del arzobispo ravenaico Gebeardo, frente a Salmi que propuso la misma fecha de construcción de la abadía en 1026.

Del pórtico de Pomposa nos interesan fundamentalmente sus frisos, tres bandas que articulan la fachada con un claro sentido de horizontalidad, y los motivos que se desarrollan en ellos y en los enmarques de los discos y las roscas de los arcos. El tema que se repite son los roleos poblados con aves y cuadrúpedos fantaseados, que alternan con elementos vegetales como hojas, palmetas y piñas. La analogía con Quintanilla es evidente (figs. 9, 10 y 11), si bien el estilo de Pomposa, más profuso y delineado, camina más adelante. Este tipo de tallos se comprueba para la primera mitad del siglo IX en Parenzo y Aquileia (fig. ), y debió arraigar en el área del alto Adriático con manifestaciones más tardías, particularmente en el área veneciana, como demuestran ejemplos de Venecia y de Torcello, relacionados con Pomposa. Su difusión se puede comprobar también en la costa de Dalmacia[46]. Los motivos de estos frisos, al igual que los animales en composición simétrica que se encuentran en el interior de los tondos, cada uno en su estilo, se consideran inspirados en tejidos orientales, y el resultado de su ejecución ha sido relacionado con supuestos principios plásticos bizantinos, equiparándola en este sentido con Quintanilla, Skripou, y Aght'amar[47].

Una línea muy diferente se ha detectado, sin embargo, en las placas de piedra independientes, en las que se representan de modo idividual el león, el pavo y el águila con las alas explayadas. La técnica con la que han sido realizados, en relieve de volumen marcado, ha sido relacionada con iglesias georgianas y armenias, particularmente con Aght'amar, donde aparecen estos mismos animales ejecutados de modo muy parecido[48]. Por otra aparte, los tondos, con sus composiciones simétricas de animales estilizados realizados en estuco, se interpreta que proceden de tradiciones distintas, que han sido identificadas en el mundo islámico, desde ejemplos aproximados en Túnez a las creaciones fatimíes y con incipientes raíces en los inicios omeyas, reconociéndose relaciones paralelas, por ejemplo, en el arte asturiano del Naranco[49]. Y los platos cerámicos, que hoy en día han desaparecido, se suponen también de procedencia islámica, tal vez fatimí, como se verían difundidos en la arquitectura medieval itálica[50]. El atrio de Pomposa está marcado pues, con una fuerte impronta oriental, en la que se definen elementos procedentes del Islam, junto a los cuales, se ha interpretado una línea de aportación bizantina.

Quintanilla, Skripou, Aght'amar y Pomposa como vemos a través del breve recorrido que hemos hecho por sus más significativos elementos, reúnen entre sí una serie de puntos coincidentes más allá del primer aspecto comparativo en la multiplicidad de sus frisos. Pero una conexión directa entre ellas tampoco resulta posible, porque cada una de estas obras en sí mismas constituye una individualidad con rasgos muy peculiares. La solución debe radicar por tanto, en que todas hayan partido de un mismo foco de emisión de ideas, y este no debe ser otro que el núcleo difusor del Islam, según las relaciones que en cada caso hemos ido exponiendo. Bauit, con una vida que perduró hasta el siglo XI[51], puede suponer, el eslabón más antiguo conocido en esta trayectoria, paralelamente a lo que hemos considerado para las artes plásticas de Egipto. La considerada originalidad de cada una de estas arquitecturas en sus contextos respectivos, deriva precisamente de que no pueden ser explicadas a partir de los modelos cristianos coetáneos, y el

---

46 Ejemplos de Parenzo, Venecia y Torcello, recogidos por SALMI, figs. 190,194, 204, 205. RUSSO, *op.cit.* fig. pp. 494-502, y 518 ss., figs. 40, 41, 42 y 44.

47 RUSSO, *op. cit.*, p. 502.

48 RUSSO, *op.cit.,* pp. 527-529.

49 RUSSO, *op.cit.,* pp. 484-491.

50 RUSSO, *op.cit.*, p. 525.

51 CABROL, F., LECLECQ, H., *Dictionnaire d'archéologie crètienne et de Liturgie*, II, París, 1910, c. 209.

«bizantinismo» que se propone en la base de algunas de las definiciones de su escultura, que no es posible comprobar de manera clara, habrá de explicarse también como una tardía interpretación de la base oriental sasánida y tardomediterránea que, como vimos, subyacen en la formación del arte islámico. Todo ello, canalizado en momentos y desde focos diferentes e interpretado en espacios culturales igualmente diferentes, dará como consecuencia versiones particulares, pero todas ellas convergentes en el punto de partida. Este es el contexto en el que, a nuestro juicio, podría integrarse a Quintanilla con más justificación.

No conocemos casos de la arquitectura islámica con esta concreta disposición de frisos hasta la creación fatimí, como pueden mostrar el alminar oeste de la mezquita de al-Hakim (990-1013) o la fachada de la mezquita de al-Aqmar (1125), ambas en el Cairo[52], y puede quedar reflejado en el alminar de la mezquita cristianizada de San Salvador de Toledo. Pero anteriormente, la mezquita de las Tres Puertas de Qayrawan (fig. 7), creada por un religioso andaluz en el año 866, planteaba su fachada con tres arcos, sobre los que se dispusieron cuatro frisos. En este caso van unidos y tres de ellos, como es habitual, son registros de inscripciones, pero el cuarto, en posición intermedia, recoge ornamentos de carácter vegetal, así como las enjutas entre los arcos. Esta inusual fachada, con el alminar al lado, sugiere, con diferencias, la analogía con el atrio de Pomposa, por más que ambas estructuras, en cuanto a composición arquitectónica, hayan partido del sustrato clásico. Faltan en general muchas de las arquitecturas más ricas de los palacios islámicos, en las que probablemente pudieron estar soluciones de este tipo.

Una vez en este nuevo estadio cultural al que nos ha encaminado nuestro análisis, debemos considerar que precisamente España ha sido solar fecundo de desarrollo de la cultura islámica, y que Córdoba en el siglo X, fue el más potente foco de occidente. La transmisión de principios islámicos en la fase que estudiamos, a un sector cristiano menos poderoso, debió ser envolvente a partir del auge del siglo IX y hasta la culminación del califato en el siglo X. La proyección de islamismos en la creación cristiana de estos siglos, ha sido reconocida en la arquitectura «mozárabe». Pero su amplitud factiblemente, alcanzó a más de lo que hasta el momento ha sido considerado[53].

La iglesia de San Miguel de Escalada, en la provincia de León, fue construida, como se sabe, por monjes mozárabes que emigraron al norte en el año 913. La riqueza del edificio, con abundante escultura, resulta llamativa y comparable en este sentido sólo con Quintanilla de las Viñas y San Pedro de la Nave[54]. En Escalada, en la decoración que se concentra en el ábside central y en la pantalla de arcos que separa el crucero de las naves, se dispone de nuevo el consabido tema del roleo poblado de animales —el león, el águila y las aves—, labrado en frisos que utilizan tanto la piedra como el estuco. Alguna de estas especies, concretamente el tipo del águila y del león levantando una pata, se repiten en el hostiario de San Pedro de Roda, obra de los talleres de Córdoba en la etapa califal[55] (fig. 40). No conocemos ninguna muestra de la metalistería sasánida en

---

52 CRESWELL, K.A.C., *The Muslim Architecture of Egypt,* New York, 1978, figs. 16 c y 17, lams 30, 32 y 82 c.

53 Gómez Moreno lo planteó para la arquitectura "mozárabe", y Luís Caballero para la arquitectura asturiana y la que considera que, a pesar de haber sido clasificada como visigoda, puede ser de fase posterior: CABALLERO, «Un canal de transmisión…», *op.cit*., y «La arquitectura denominada de época visigoda…», *op.cit*., pp. 215-217.

54 La escultura de estas iglesias ha sido comprada por SCHLUNK, H., «Entwicklungsläufe der Skulptur auf der Iberischen Halbinsel vom 8. bis 11. Jahrhundert», *Kolloquium über spätantike und frühmittelalterliche Skulptur*, III, Heildelberg, 1974, p.130, ARBEITER, A, NOACK, S., *Christliche Denkmäler und frühen Mittelalters,* Mainz, 1999, p. 274, considerando a las dos últimas como visigodas, y CAMON AZNAR, *op.cit.,* p. 215, considerando a San Pedro de la Nave y a San Miguel de Escalada del mismo momento.

55 GÓMEZ MORENO, M., «El arte árabe español hasta los almohades», *Ars Hispaniae*, III, Madrid, 1951, pp. 336, fig. 398.

suelo hispánico, pero esta caja se puede considerar inspirada en ella (fig. 39). La formalidad de los frisos de Escalada difiere de la más correcta ejecución de Quintanilla de las Viñas, pero no dudamos de la relación existente entre los modelos de una y otra. El hostiario de Roda encierra a los animales en una sucesión de medallones sogueados como Quintanilla, y los roleos de Escalada pertenecen al mismo género que los de Quintanilla (figs. 9, 12 y 13). Otras obras de metal del arte del califato, recogen sin muchas variaciones el mismo tipo de composición zoomorfa en medallones[56], lo que indica que fue un tema difundido en el momento.

Los tallos de Quintanilla encuentran un referente en el arte bizantino, no dentro de la escultura, sino a través de la más fantaseada representación miniada. El códice de la Biblioteca Nacional de París Coislin 20, siglo X (fig. 3), nos ofrece el mismo tema de los tallos con racimos, palmetas y aves, e incluso medallones con animales, que evocan sin duda alguna el recuerdo de Quintanilla, pero todo tamizado desde la óptica clásica, más propia de la creación bizantina[57]. Una versión más próxima, aunque con una calidad más orgánica, la encontramos en Aquileia (fig. 8), en un relieve del siglo IX, de claras reminiscencias sasánidas, dentro del orientalismo que impregnó en el momento el área altoadriática, con una impronta notable dentro de esta ciudad. Se ha apuntado a lo islámico y quizá también a lo bizantino islamizado, como vías de difusión de los temas orientales hasta el núcleo de Aquileia[58].

Este mismo tipo de roleo, en una preciosa interpretación, es el que encontramos también en alguno de los frisos de San Pedro de la Nave, acompañado de aves con el cuello doblado hacia abajo, de la misma manera que las aves de Escalada (fig. 37). La más justa comparación de estos frisos de San Pedro, se encuentra en el broche de cinturón que se halló en el Cerro del Salido, próximo la localidad jienense de La Guardia (fig. 34). Esta estrecha relación ha llevado a considerarlo igualmente visigodo, de raíz bizantina[59]. Pero el broche de La Guardia, constituye una vez más un *unicum* en el conjunto de la toréutica del momento, en la que ha quedado inscrito pese a dudas[60]. Representaciones muy semejantes se pueden comprobar en relieves itálicos situados entre el fin del siglo VIII y el fin del siglo IX[61] (fig. 35). Y, en cuanto a tipología, este broche es comparable con el que se recoge en Santa María de Hito (Santander), que ha sido clasificado como de creación mozárabe[62] (fig. 33). Está realizado en hueso, y su representación con aves y formas arbóreas esquemáticas, remite a las artes industriales de Córdoba en el siglo X. Interesantemente, un análisis de los detalles con los que han sido diseñadas estas aves, pone de manifiesto con qué similitud se corresponden sus trazas con las de las aves de Quintanilla (figs. 25 y 26).

---

56 GÓMEZ MORENO, *op.cit,* fig. 389, 390 f, 398 b, o la copa mozárabe llamada Cáliz de San Giraldo, de la Catedral de Braga, GOMEZ MORENO, *Iglesias mozárabes, op. cit.,* lam. CXLIV. En la misma línea, la cajita del Museo diocesano de la Seo de Urgell: *Cataluña y el Islam*, Lumwerg, Madrid, 1998, p. 107.

57 GRABAR, A., *Sculptures… , op.cit*., pp. 115 ss. ¿Procedía este diseño también de fuentes orientales? En otro ejemplo coetáneo de tablas de cánones que Grabar publica conjuntamente, lam. LIX, 2, los leones afrontados y las flores sobre el arco, delatan la influencia sasánida.

58 TAVANO, S., «Relievi massenziani inediti», *Aquileia Nostra*, 41, 1970, pp. 104-105, y «Scultura altomedioevale in Aquileia fra oriente e occidente», *Aquileia e l'Occidente, Antiquita Altoadriatique,* XIX, 1981, pp. 325 ss.

59 PALOL, P., «Hallazgos hispanovisigodos en la provincia de Jaén», *Ampurias*, XVII-XVIII, 1955-56, pp. 288-290, SCHLUNK, H., HAUSCHILD, T., *op.cit*., p. 101, 227-228, lam. 133 b.

60 RIPOLL, G., *Toréutica de la Bética (siglos VI y VII d.C)*, Barcelona, 1998, pp. 104-106, nota 184, fig. 11.

61 MELUCCO VACCARO, A., PAROLI, L., *Corpus della scultura altomedioevale* ,VII, *La diocesi di Roma*, Spoleto, 1995, pp. 106-109, lam. VI. Aluden a otras piezas semejantes en Roma y Arezzo.

62 GIMENO GARCÍA-LOMAS, R., «Hallazgo de un broche altomedieval trabajado en hueso», *BSAA,* 44, 1978, pp. 430-434. Ya comparado por RIPOLL, *op.cit*, p. 105.

Dentro de las artes industriales, los tejidos fueron, por su amplia producción, agentes de primera categoría en la difusión de motivos. De los tejidos islámicos de España, poco representativos en número, nos interesa particularmente el que se descubrió no hace mucho tiempo en la Colegiata de Oña (Burgos). Su riqueza es evidente, se le ha identificado como al-yuba de Abd al-Rahman III, y, utilizada como sudario de uno de los condes de Castilla poco más tarde, indica la valoración y el significado que estos objetos reales tuvieron en el ámbito cristiano. El tejido va bordado con una seriación de círculos y figuras geométricas más compleja que lo habitual. En ellos se multiplican los animales y árboles en un repertorio amplio de especies, que se consideran elementos configuradores de una iconografía emblemática que implantase Abd al-Rahman III tras proclamarse califa. El grifo, el léón, los pavos y los leones, forman parte de la misma entre otros animales. Las fechas en las que se ha ubicado la tela, oscilan entre los años 929 y 934[63].

Parece indudable que una pieza de tejido estuvo en la base de algunos de los motivos de Quintanilla. El extraño modo de representar el pelaje de alguno de los animales, semejante a la trama de una malla, coincide con la técnica de bordado que fue aplicada en la magnífica tapicería de Bayeux (figs. 27 y 28). Del mismo modo, la regularidad geométrica y el volumen de los racimos de los frisos, sugieren el efecto creado por la trama de algún tapiz, así como los puntos que recorren el cuerpo de los grifos, recuerdan a la combinación de hilos que avivaban el colorido de aquellas creaciones textiles[64].

Otro campo de la plástica islámica de interés a tener en cuenta para establecer relaciones, son los marfiles, con una excepcional colección en España. El bote de la Seo de Braga (1004-1008), reune también una serie de animales, que conectan directamente con los que aparecen en Quintanilla, así como el fino sogueado que forma los medallones (fig. 31). La inscripción que documenta el bote, indica que se trataba de un objeto de regalo dentro del ámbito cortesano, que recibió Abdelmelik, el sucesor de Almanzor, nombrado Saif al Daula (Espada del Estado) como se le cita aquí, depués del saqueo y ruina de León en el año 1004[65].

Pero el mismo repertorio que conocemos a través de las artes industriales que perviven, también debió estar presente en la arquitectura, en sus revestimientos en pintura, estucos, tallas de madera o en relieves en piedra. Un fragmento de las pinturas del palacio abasí de Samarra, nos da un testimonio lejano (fig. 38). El ejemplo más revelador en este género, lo encontramos en una pequeña placa califal labrada en piedra que se encuentra en el Museo Arqueológico de Córdoba (fig. 30). Apareció en Madinat al-Zahra, y posee una inscripción que remite al nombre del artífice, pero al estar rota la pieza, no nos informa de más. Habrá que remitirla por tanto a las fechas que median entre la fundación de Madinat al-Zahra (936), hasta el momento de su abandono en los inicios del siglo XI. Está decorada simétricamente en sus ángulos con dos parejas de ciervos y dos pavones con sus cuellos entrelazados respectivamente, dispuestos a los lados de una representación arbórea[66]. La proximidad de los pavones de Madinat al-Zahra con los de

---

63 CASAMAR, M., ZOZAYA, J., «Apuntes sobre la yuba funeraria de la Colegiata de Osma (Burgos)», *Boletín de Arqueología Medieval*, 5, 1999, pp. 36-90.

64 Comparar con el tejido copto de la fig. 16.

65 FERRANDIS, J., *Marfiles árabes de Occidente*, t. I, Madrid, 1935, pp. 81- 82, lam. XXXVII; KÜHNEL, E., *Die islamischen Elfenbeinskulpturen. VIII.-XIII. Jarhundert*, Berlín, 1971, pp. 45-46, lams. XXIX-XXX.

66 HERNÁNDEZ, F., VICENT, A.M., «Plaqueta decorativa califal procedente de Medina al Zahra», *España entre el Mediterráneo y el Atlántico*, *Actas del XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte*, Granada, 1973, pp. 109-117, y MARTÍNEZ NÚÑEZ, M.A., «Epígrafes a nombre de Al-Hakam en Madinat al-Zahra», *Cuadernos de Madinat al-Zahra*, 4, 1999, p. 90.

Quintanilla de las Viñas es evidente (figs. 29 y 30). El tipo de animales y la talla en dos planos combinada con la talla de biseles para destacar los detalles del plumaje, diseñados a base de líneas paralelas, coincide en ambos casos con pequeñas diferencias.

Estos objetos tienen un valor fundamental en el estudio que realizamos como piezas testimonio, capaces de dar referencias ciertas de la procedencia de los motivos de Quintanilla, y de una cronología aproximada. En el siglo X como vemos, y como pueden demostrar otras piezas de escultura significativas como las conocidas pilas califales[67], o los numerosos objetos de marfil, o la loza califal ornamentada, la imaginería animal se impuso y proliferó en el ámbito hispanomusulmán[68]. Pero sus antecedentes debieron establecerse con anterioridad en la península.

En tiempos de Abd al-Rahman II (822-852), la creación artística debió empezar a funcionar con una visión de mayor alcance, en una etapa de prosperidad, en la que además se dirigía la mirada a oriente. Es conocida la relación con Bagdad y el cambio de gustos y de orientación , en un ambiente de refinamiento. Pero de aquel momento de auge, lamentablemente, no poseemos apenas referencias materiales. Sin embargo, la corte cristiana de Asturias, debió acoger ideas de aquellas innovaciones. Algunas han sido detectadas ya, fundamentalmente para una fase final, a partir de Alfonso III, pero en la originalidad de las construcciones de Ramiro I, seguramente subyacen también conceptos venidos de la corte de Córdoba.

Los animales del Naranco, o los que se encuentran en Santa Cristina de Lena (fig. 32), el grifo de Lillo, así como la temática de las aves en roleo (fig. 36), en una modalidad comparable con las definiciones de San Pedro de la Nave o San Miguel de Escalada, demuestran que este repertorio se encontraba ya cimentado[69]. Y en cuanto a elementos arquitectónicos, tanto el concepto ornamental de la rosca del arco de Quintanilla, como la composición del mismo, se pueden comparar con la arquitectura de San Miguel de Lillo. Es aquí donde debemos ver el antecedente de la extraña superposición de un bloque prismático sobre las columnas. Es frecuente en la arquitectura asturiana en general, sustituir los capiteles por impostas de forma prismática, pero el efecto más aproximado a Quintanilla se encuentra en San Miguel de Lillo[70], aunque la solución de Quintanilla sea algo diferente, al superponer un arco de herradura con imposta propia. Soluciones semejantes a las de Asturias se encuentran el la arquitectura de Túnez desde la etapa aglabí[71], y ello puede indicar otro punto de contacto con las formas del Islam.

Paralelamente, los árboles de Quintanilla, formados por palmetas de tradición irania y compuestos de manera simétrica, encuentran sus referentes en capiteles islámicos del tiempo de Abd al-Rahman II[72] (figs. 44 y 45), y tienen una correspondencia en la orfebrería asturiana en la Caja de Reliquias de la catedral de Astorga (fig. 46), que porta una inscripción de Alfonso III (866-910), todo lo cual es exponente una vez más de la ósmosis artística entre el sur y el norte de la península, y la continuidad de modelos entre los siglos IX y X.

---

67 GÓMEZ MORENO, M., *El arte árabe español…, op.cit.,* pp. 181-188, figs 186-249, KUBISCH, N., «Ein Marmorbecken aus Madinat al-Zahira im Archäologischen Nationalmuseum in Madrid», *MMit*, 35, 1994, pp. 398-417.

68 En la carámica califal se pueden ver determinados detalles de la iconografía sasánida: collares, ramas u hojas colgando del pico o boca de los animales, crestas o cintas al cuello para las aves, pavos con cola alzada, etc., que coinciden con la iconografía de Quintanilla: GÓMEZ MORENO, M., *El arte árabe, op. cit.,* PAVÓN MALDONADO, B., La loza doméstica de Madinat al-Zahra, *Al-Andalus*, XXXVII, 1, 1972, pp.191ss.

69 ARBEITER, A., NOACK-HALEY, S., *op.cit.,* Mainz, 1999, lams. 30b, 34, 39 y 40a.

70 ARBEITER, NOACK-HALEY, *op.cit.*, fig. 29 a.

71 Por ejemplo en la mezquita del Ribat de Susa, o en la mezquita del ribat de Monastir: PAVÓN MALDONADO, B., *España y Túnez. Arte y arqueología islámica*, Madrid, 1996, pp. 41-47 y 58, figs. 249 y 262.

En consecuencia con todo lo que hemos planteado, deducimos que el Islam, cuya creación en Al-Andalus, con esplendor incipiente en el siglo IX hasta configurarse en foco de creación de primera magnitud en el siglo X, ha sido un soporte renovador para la arquitectura de los reinos cristianos, como ha sido planteado ya[73], y está en la base de la escultura de Quintanilla de las Viñas, que bebe de la síntesis de las viejas raíces orientales y mediterráneas, que una vez más se reelaborarían en suelo hispánico a partir del siglo IX, sobre experiencias intermedias en el espacio y el tiempo desde Córdoba a Bagdad. En este proceso, lo sirio-palestino, lo copto y lo sasánida, con préstamos bizantinos, constituyeron las bases matrices, el tronco creador de la antigüedad que sustentó esencialmente el nuevo estadio de la cultura artística islámica. El arte islámico refundió estas tendencias, y en la inmensidad de su espacio, adquirieron una difusión inusitada, adoptando al mismo tiempo acentos de carácter propio en cada lugar de desarrollo.

## LA REPRESENTACIÓN FIGURADA

Las imágenes de Quintanilla se concentran en el interior de la iglesia. Los capiteles del arco de la cabecera portan la luna y el sol, por encima del arco se dispone la imagen de Cristo bendiciendo, y, desprendidas hoy de su emplazamiento original, se encuentran cuatro piezas sueltas más. En dos de ellas se representan figuras flanqueadas por ángeles, una empuñando una cruz, y la otra posiblemente una imagen femenina. En las otras dos piezas aparecen dos imágenes, con un libro en la mano cada una, que vienen identificándose con apóstoles.

La conexión de esta serie de representaciones en orden a interpretar su significado resulta dificultosa al no encontrarse referencias que presenten un conjunto semejante. Además, en los grandes bloques exentos, las figuras flanqueadas por los ángeles tampoco están identificadas con claridad. Se trata de imágenes de veneración, pero no responden a prototipos iconográficos concretos. Ni tampoco se sabe con certeza la ubicación de estas piezas [74]. En consecuencia, las interpretaciones dadas por parte de distintos estudiosos, se mueven en conceptos diferentes[75].

Es clara la presencia de Cristo bendiciendo en la cúspide del conjunto, encarnando al Pantocrator, en relación al cual las desconcertantes imágenes del Sol y de la Luna imprimirían aquí el carácter cósmico propio del ámbito de las teofanías[76].

Efectivamente el sol y la luna, como astros esenciales que definen de manera inmediata al cosmos, se han constituido en símbolos de diversos sistemas religiosos cuando se ha tratado de expresar el carácter de lo sobrenatural o de lo sagrado. La Biblia se encuentra así, desde los textos del Antiguo Testamento, colmada de constantes alusiones a los dos astros, y paralelamente, su expresión en la plástica cristiana hizo suyos esquemas de creación más antigua, que ya había asimilado en su repertorio la cultura clásica. En la etapa en la que consideramos a Quintanilla, el

---

72 PAVÓN MALDONADO, B., «Capiteles y cimacios de Madinat al-Zahra tras las últimas excavaciones», *A.Esp.Art*, XLII, 166, 1969, pp. 155 ss., y CRESSIER, P., «El renacimiento de la escultura de capiteles en la época emiral: entre oriente y occidente», *Cuadernos de Madinat al-Zahra*, 3, 1991, p. 165 ss.

73 *Vid*. nota 53.

74 CAMPS, *El arte hispanovisigodo, op.cit*., p. 656, señaló que estos bloques podrían encontrarse en el espacio del crucero, frente a las imágenes del sol y de la luna en el arranque de la nave central, de modo análogo a San Pedro de la Nave.

75 SCHLUNK, H., HAUSCHILD, T., *op.cit*., 103, PALOL, P., «Arte y arqueología», en MENÉNDEZ PIDAL, R., *Historia de España*, III**, *España visigoda*, Madrid, 1991, pp. 379-381, BARROSO, R., MORÍN, J., pp. 187 ss.

76 PALOL, P., *loc.cit*.

Beato de Gerona (975), que recoge estos signos ligados a la escena de la Crucifixión, como se reiteraría en los siglos posteriores, puede efectivamente probar la aplicación y el sentido que entonces tuvieron (fig. 49)[77]. La leyenda que aparece en la parte superior, extrae de la narración evangélica el insólito fenómeno que sobrevino al hecho trascendental de la muerte de Cristo: SOLOBSCURATVS, contaminado con las resonancias cósmicas en las que se envuelve la predicción de la segunda venida de Cristo: LVNA NON DEDI…V SVVM[78].

En cuanto al estilo de la escultura, es notable el primitivismo al que ha llegado la expresión de la realidad, favorecido por una técnica de ejecución simplificadora, que consiste en delinear el interior de las figuras con incisiones paralelas y trazar de manera sumaria los rasgos de los rostros. En este sentido, los relieves figurados de Quintanilla tienen una correspondencia con los que cubren el altar itálico de Ratchis, en Cividale (737-744), al que Francovich dedicó un estudio monográfico, incluyendo a Quintanilla como su más cercano paralelo, y en el que profundizó en la búsqueda de los orígenes y difusión de este modo de expresión[79]. Imágenes semejantes se localizan en un espacio temporal amplísimo, desde el siglo I a.C., hasta el siglo X d.C., y en contextos culturales muy diversos, configurando en principio todo un complejo confuso, en el que discernir las líneas de creación y difusión encierra grandes dificultades. Pero las hipótesis elaboradas por Francovich están basadas sobre puntos que en gran parte coinciden con el planteamiento que hemos expuesto en el análisis de la representación animal de Quintanilla, por más que su línea de expresión y la de los relieves figurados nos parezcan inconexas.

Para Francovich, el altar de Ratchis y Quintanilla de las Viñas, considerada por él visigoda, son los más importantes exponentes de la escultura figurada precarolingia, que pueden conectar con otras representaciones occidentales, fundamentalmente en el campo de la miniatura, del mismo modo que con manifestaciones coetáneas y posteriores en la lejanía de Armenia o Georgia. Por otra parte, esta tendencia expresiva se detecta en ejemplos más remotos que remiten a la plástica siríaca palmirena del siglo I a.C., de claras influencias orientales, o a determinadas manifestaciones cristianas, siríacas también, cuya plástica prosigue en la misma línea, y paralelamente en ejemplos palestinos, como las ampollas de Tierra Santa, o relieves de la creación copta, probablemente dentro de la misma esfera de influencia. El principio de estas manifestaciones debió estar pues en este núcleo sirio-mesopotámico, en un estilo local de base helenística, pero receptivo a las tendencias abstractas propias de la visión irania, concretado con posibilidad a partir de las creaciones partas. Este foco, que debió proseguir en la fase islámica, asimilando también principios sasánidas —Francovich plantea incluso en hipótesis, la existencia de una escuela cristiana de miniatura sobre el año 900—, es de donde deriva la esquemática expresión de una parte importante de la plástica de los siglos VII y VIII fundamentalmente, con resultados similares en momentos que se prolongan hasta el siglo X, y escenarios muy distantes. Dentro de este engranaje, Quintanilla es un reflejo más de esta tendencia oriental, lo que supone una convergencia de principios con el altar de Ratchis, pero no necesariamente que existiera una mediación directa entre ambas creaciones.

Otra manifestacion más tardía de esta tendencia primitivista, puede comprobarse en la miniatura hispánica del siglo X. Pero, por relación a las semejanzas que ésta presenta con los relieves

77 Ya comparado por BARROSO, R. y MORÍN, J., *op. cit*., p. 201.

78 Posiblemente LVNA NON DEDI[t] [l]V[men] SVVM, a partir de Mc. 13, 24: *Sol contenebrabitur et luna non dabit splendorem suum,* Mt. 24, 29: *et luna non dabit lumen suum et stellae cadent de caelo*, y Lc., 23,45: *et obscuratus est sol*.

79 FRANCOVICH, *op.cit*., pp. 173-236.

de Quintanilla y de San Pedro de la Nave, ha sido considerada sólo una continuación de la miniatura que hipotéticamente se desarrolló en la etapa visigoda[80], de la que, por otra parte, no conocemos ninguna manifestación concreta. Schlunk supuso para la misma un origen norteafricano que niega Francovich, en defensa del estilo esquemático y de líneas paralelas que hace derivar de lo oriental y llegaría a los miniaturistas «mozárabes», al igual que anteriormente a la escultura visigoda. Efectivamente, el ejemplo que poseemos de este estilo en algunas imágenes de la Biblia Hispalense, añadidas en 988, conecta de modo directo con Quintanilla de las Viñas (fig. 52). En este punto, hacemos notar que las imágenes que consideramos de la Biblia Hispalense tienen un carácter diferente a los más comunes rasgos de la miniatura «mozárabe», y que además se trata de uno de los escasos libros realizados en el territorio de Al-Andalus que se conservan. Nada sabemos apenas de los libros andalusíes, pero la magnífica biblioteca de Córdoba debió acoger todo tipo de manuscritos, que bien importados o realizados allí, pudieron ser una importante escuela de creación y transmisión de modelos. No se han reconocido claramente los islamismos de estas imágenes[81], que solamente en la caracterización que presenta el profeta Miqueas (fig. 52), puede parecer evidente, pero, y en consonancia con lo que hemos podido comprobar en los frisos de animales, planteamos la difusión de este estilo en la península a partir de la creación islámica. El capitel de los evangelistas de Córdoba[82], siempre reconocido como visigodo, podría ser un testimonio más de este tipo de creación andalusí, y la interesante pila de Játiva[83], única como creación, con escenas figuradas que no han sido interpretadas, representaría un paso más en este género de expresión, en este caso dentro de la vertiente islámica.

Se podría objetar que siendo un estilo difundido en tan amplia sucesión de tiempo como hemos visto, Quintanilla pudo crearse igualmente en la etapa visigoda. Pero las correspondencias que hemos hallado para los relieves zoomorfos resultan inequívocas en el contexto del siglo X, y las semejanzas de Quintanilla con la miniatura mozárabe, hacen más lógico pensar en una creación coetánea, que en el complejo argumento de suponer un hipotético antecedente en la etapa visigoda.

Algunas referencias comparativas más pueden reforzar este avance cronológico. La representación antropomorfa del sol y de la luna, tiene sus precedentes en el mundo clásico, por más que sus orígenes nos remitan al panteón palmireno, dentro el ámbito de la cultura siríaca, donde con diferencia de siglos, se comprueba incorporado a la representación cristiana. El manuscrito de Rábula (586), frecuentemente aludido en relación a Quintanilla, podría testimoniarlo. Pero, en fase altomedieval, el sol y la luna, con formalidad semejante, volvieron a aparecer, seguramente reinstaurados en el ámbito carolingio, donde se recogen ejemplos. La crucifixión del Beato de Gerona procede de modelos carolingios, y el tapiz de la Creación de Gerona reitera la imagen de los dos signos astrales con escasas diferencias, transmitidos probablemente a partir de la misma vía [84].

Para la composición de los clípeos portados por ángeles, se han señalado ya antecedentes en la plástica clásica y bizantina, al igual que su presencia en la miniatura mozárabe. El Beato de Gerona, entre muchos otros ejemplos, muestra ángeles semejantes a los de Quintanilla (fig. 49).

---

80 SCHLUNK, H., «Observaciones en torno al problema de la miniatura visigoda», *AEArt.*, 71, 1945, pp. 241-265.

81 WILLIAMS, J., *La miniatura española en la Alta Edad Media*, Madrid, 1987, pp. 23-24.

82 SCHLUNK, H., *Die Denkmäler*, *op.cit.*, lams. 92 y 93.

83 GÓMEZ MORENO, M., *El arte árabe español…*, *op.cit.*, p. 274, figs. 329,330. La sitúa en el siglo XI.

84 PALOL, P. de, *El tapis de la Creació de la catedral de Girona,* Barcelona, 1986, pp. 120-122. fig. 13.

Y aún se pueden encontrar en el arte románico recurrencias que parecen continuar y reafirmar este esquema en las mandorlas teofánicas o en los clípeos con crismones o corderos, desde los primeros ensayos de los conocidos dinteles de Saint Genis-des-Fonts o San Andrés de Sureda, hasta pervivencias retardatarias como la que recoge el sarcófago de la iglesia de San Feliù de Girona (s. XIII) (fig. 50)[85].

Otros detalles, como el tipo de peinado de los evangelistas de Quintanilla, con una melena cortada la altura de la nuca, pueden comprobarse también en la misma ilustración del Beato de Gerona, en la imagen de Longinus, cuyo rostro, representado de tres cuartos, puede dar explicación también de la ruda interpretación del peinado desigual del rostro de los evangelistas de Quintanilla, sometidos a estricta frontalidad. De la misma manera, el extraño modo de cubrir la cabeza de Cristo o de la imagen que porta la cruz de Quintanilla, encuentra su correspondencia en el tocado de San Mateo, o tal vez la imagen de Dios, que recoge el Beato de Fernando y Sancha (1047)[86] (figs. 53 y 54).

Pero si las comparaciones que hemos establecido nos llevan a fechas de los siglos X y XI, también, como hemos observado en el capítulo anterior, el principio de alguna de estas representaciones, no tanto en el aspecto formal sino en el de la iconografía, pudo estar establecido en la etapa inmediatamente anterior, como se puede comprobar en el arte asturiano. Concretamente, las imagenes de los evangelistas, representados en busto y con su libro en la mano, parten del mismo esquema que los que se encuentran en las basas de San Miguel de Lillo, aunque el procedimiento técnico y los rostros pertenezcan a otra línea[87].

## FLAMOLA

El nombre femenino de Flamola aparece inscrito en el capitel en el que se representa el sol. En el borde superior del mismo, la inscripción completa dice: + OC EXIGUUM EXIGUA OFF(ERO) D(E)O FLAMMOLA VOTUM[88]. Conocemos pues a la donante o benefactora de la iglesia. Sin embargo, su identificación resulta problemática. Los tres monogramas que se encuentran en el exterior:

```
   F           D           F
 A + N       A + N       R + N
   L           L           C
```

tienen carácter conmemorativo y serían claves para documentar el momento, pero la lectura de los mismos responde a un sistema cifrado cuyo código se desconoce. Son muy diferentes las versiones que se han dado hasta ahora, pero esta misma divergencia entre unas y otras nos hace reconocer su

85 *Catalunya romànica*, V, Enciclopèdia catalana, Barcelona, 1991.

86 YARZA LUACES, J., *Beato de Liebana. Manuscritos iluminados,* Barcelona, 1998, p. 63.

87 CRUZ VILLALON, M., «Mérida entre Roma y el Islam. Nuevos documentos y reflexiones», *Los últimos romanos en Lusitania*, Mérida, 1995, pp. 165-166, figs. 9 y 10. Entonces supusimos que Quintanilla era anterior a San Miguel de Lillo.

88 La dedicación responde a una fórmula que se registra ya en Asturias, en San Salvador de Oviedo, en tiempos de Alfonso II: PUIG I CADAFALCH, J., *Lárt Wisigothique…,op.cit.,* 1961, p. 136, anotado también en SEPÚLVEDA, M.A., «Los anagramas y el programa iconográfico de Quintanilla de las Viñas», *España medieval. Estudios en memoria del Profesor D. Claudio Sánchez Albornoz*, II, Universidad Complutense, Madrid, 1986, pp. 1217-1218.

arbitrariedad[89]. La mayor parte de ellas coinciden sin embargo en la lectura del tercer anagrama como *fecerunt*, al quedar implícita la idea de que los nombres de los otros dos monogramas hacen referencia a los patrocinadores del edificio. Entre todas las interpretaciones dadas, parecen más razonables las que han tratado de conectar su sentido con el nombre de Flamola, y concretamente la explicación de Pérez de Urbel, ligada a la investigación documental, tiene visos de ser la más fundamentada, siendo para nosotros además, la que más nos aproxima al momento al que el análisis de la escultura nos ha dirigido. Partiendo de las fórmulas de firmas de cartas castellanas del siglo X, en las que además, como en otras cartas leonesas, se encuentran combinaciones semejantes a estos monogramas[90], leyó : ADEFONSUS LEGIONE, FREDENANDUS CASTELLA, referido al rey Alfonso IV de León y Fernando Assuriz, conde de Castilla. En este caso, el tiempo de gobierno de ambos, coincidió solamente entre los años 925 y 930, y en este plazo y con anterioridad, una tal Flamola, aparece también en diversos documentos en los que se la liga además a la familia de Fernán González[91]. En contrapartida, los investigadores que han defendido el visigotismo de la iglesia, a partir de Camps, aducen que el nombre de Flamola tuvo un uso amplio en Castilla, como advirtió ya Kingsley Porter, lo cual restaría valor absoluto de cualquier identificación[92].

La Flamola que se registra en el siglo X, estaba casada con Gundisalvo Telliz, conde de Cerezo de Río Tirón, y seguramente estaba emparentada con Munia o Muniadona, que algunos autores consideran su hermana. Munia estuvo casada con el conde Gonzalo Fernández, fundador de la ciudad de Lara (900), matrimonio del que nacería Fernán González. Otra Muniadona o Mumadona, que quizá fuera la misma, se registra también en el árbol genealógico de esta familia y estuvo casada con el rey García I de León[93]. Esta Flamola estaba pues entroncada con la aristocracia del momento, en la línea de aquellos poderosos condes que gobernaron con práctica independencia en Castilla, pudiendo actuar desde esta posición como benefactora de la iglesia. Así, aparece en los documentos del momento como donante de bienes y tierras al monasterio de Arlanza (902) o al de Cardeña (929)[94]. También en el año 929, Muniadona hacía

---

89 HÜBNER, I.H.C., 387: [D]an[i]el Fr[a]nc(us) A[t]an[agi]l(dus); GOMEZ MORENO, Primicias, *op.cit.*: FLAiNus DILANus FeCeRuNt; LAMBERT, E., «Léglise visigothique de Quintanilla de las Viñas», *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres,* 1955: FANueL DANieL FeCeRuNt; ANDRÉS ORDAX-ABASOLO, *op.cit.:* FLAN (o)LA DANILA FECER(U)N(t); SEPÚLVEDA, M.A., *op.cit.:* FLAMMOLA RESTAURATIONEM FECI.

90 PÉREZ DE URBEL, «La antiquísima iglesia…», *op. cit*., pp. 1129-1130. Estos monogramas crucíferos fueron comparados con los que aparecen en las acuñaciones visigodas desde las emisiones de Ervigio (680-687): SCHLUNK, HAUSCHILD, *op.cit*., p. 232. Monogramas crucíferos semejantes se encuentran también en la península, por ejemplo, en documentos firmados por el Abad Oliba para finales del siglo X, en contacto con lo francés, o para el siglo IX: RIU RIU, M. *et alt*., «La España cristiana de los siglos VIII al XI», en MENÉNDEZ PIDAL, R., *Historia de España* VII**, II, pp. 739, 780 y 488.

91 PÉREZ DE URBEL, *loc.cit*.

92 CAMPS, «El visigotismo…», *op.cit*., p. 129.

93 PÉREZ DE URBEL,*España cristiana. Comienzo de la reconquista (711-1038)*, en MENÉNDEZ PIDAL, R., *Historia de España*, VI, 1964, pp. 219-220 y 264.

94 PÉREZ DE URBEL, «La antiquísima…», *op.cit*., y *España cristiana*, *op.cit*., pp. 229-260. También se han referido otros documentos a Flamola: HUIDOBRO, L., *op.cit*., pp. 266-68, recoge tres inscripciones, una de 879, en la que Flamola aparece como hermana de la condesa Munia ofreciendo la iglesia de Quintanilla a Jesucristo, otra en la que se consigna su muerte en 929 y su enterramiento en la iglesia, y una tercera en la que se registra a Doña Mumadona y a su esposo el conde Gonzalo Nuñiz, muerto en 932. El mismo Huidobro recoge otros datos del becerro de Santa María de las Viñas, en el que se consignaba que Mumadona murió en 935 y fue enterrada en el atrio de Santa María de Lara. Pero ni las inscripciones ni el becerro existen por lo que CAMPS, «El visigotismo…», *op. cit*., pp. 127 ss., condenó estos documentos como falsos. Sin embargo, GÓMEZ MORENO , M., «Primicias del arte cristiano español», *AEArt,* XXXIX, 1966, p. 131, sigue recogiendo la fecha de 879 como el momento en el que Flamola restauró el monasterio

donaciones a la iglesia de Quintanilla, que entonces se documenta funcionando como un monasterio de monjas[95].

Las fechas que ha propuesto Pérez de Urbel, así como el contexto del momento parecen ser apropiados para integrar en él la creación de Quintanilla de las Viñas. Si valoramos la iglesia, tanto la técnica de construcción, con buena fábrica de sillares, como la riqueza de su escultura, nos ponen ante uno de los más notables monumentos prerrománicos de la península, junto con las iglesias de San Pedro de la Nave o San Miguel de Escalada, con las que constantemente ha sido comparada. La cronología de San Pedro de la Nave está todavía por resolver, pero San Miguel de Escalada, cuya escultura hemos considerado próxima a Quintanilla, se sitúa en el año 913. Su inscripción fundacional indica que fueron monjes cordobeses los que construyeron la iglesia, pero también se alude en ella al príncipe Alfonso y al rey García y Mumadona, en cuyo reinado se realizó[96]. Cabe pensar que esta alusión estuviera relacionada con el patrocinio real que una obra de esta categoría requeriría. En tal caso, según los lazos de parentesco o quizá de identidad que hemos anotado antes, Quintanilla y Escalada pudieron tener origen en una reducida esfera que explicase conceptos de analogía.

Los frisos de Quintanilla manifiestan un arte refinado, a la altura de las creaciones de la corte cordobesa con las que hemos establecido comparación. Además están realizados con una gran habilidad técnica. Todo sugiere aproximar esta obra a la personalidad con la que Pérez de Urbel identificó a Flamola, una mujer distinguida, cuyo gusto y posibilidades pudieron orientarse hacia las atractivas creaciones andalusíes, por otra parte bien difundidas entre la población cristiana del norte. Los tejidos, marfiles, o metales llegaron a través del comercio o de la rapiña de guerra, cuya documentación en las fuentes del momento, da pruebas del aprecio en el que se tenían aquellas preciosas manufacturas. El elemento humano emigrado desde el sur, sería también un portador directo de aquel arte, siendo bien conocida su acción en el caso de los mozárabes, lo que no impide pensar igualmente en la presencia de otros artífices formados en los activos talleres de Córdoba.

Es conocido el acopio de objetos ricos que la literatura atribuye a Fernán González con motivo de sus victorias militares, que luego fueron donados en la iglesia para su propio uso[97]. En este mismo sentido, nos ha interesado la interpretación que se ha dado para el tejido de Oña, que páginas atrás comparamos con los relieves de Quintanilla . Utilizado como sudario del conde Sancho, hijo de Fernán González, se supone por su riqueza un vestido perteneciente a Abd al-Rahman III, tomado como botín en la batalla de Alandega (939), donde, como es conocido, el califa perdió cuantas riquezas llevaba. Desconocemos las arquetas de marfil que el poema de Fernán González comenta que él mismo cedió al monasterio de San Pedro de Arlanza, pero el tejido de Oña nos ofrece un repertorio iconográfico de gran interés, constituido por animales diversos y árboles de la vida, que se han considerado componentes de una imaginería oficial con la que se representaría el poder del califato, y que pudo ser apropiada por los condes de Castilla con la misma intencionalidad[98]. La cerámica decorada de Madinat al-Zahra, en la que alternan animales con el lema *al-Mulk*, «El poder (es para Dios)», título de

95 PÉREZ DE URBEL, J., «La antiquísima ermita», *op.cit.,* p.1130. Huidobro da fecha de 923.

96 GÓMEZ MORENO, M., *Iglesias mozárabes, op. cit.*, p. 141.

97 FERRANDIS, J., *op.cit.*, p. 21. Ya anotado por SEPÚLVEDA, M.A., *op.cit.*, p.1231.

98 CASAMAR, M., ZOZAYA, J., «Apuntes sobre la yuba funeraria de la Colegiata de Oña (Burgos)», *op.cit.,* pp. 39-60.

la Sura LXVII, prueba efectivamente el sentido que estas imágenes pudieron tener en el momento[99].

Los animales de Quintanilla de las Viñas y, en paralelo, los de San Miguel de Escalada, más reducidos en su repertorio, se encuentran en la misma línea que las representaciones califales como vimos, y en este sentido, es también interesante reflexionar acerca de la adaptación y sentido de esta iconografía en un edificio de carácter religioso. Lejos de buscar una integración de significados cristianos en estas exóticas imágenes de origen oriental, o de reducir su presencia al mero concepto de ornato, vacío de cualquier tentativa de expresión de ideas, sus contenidos habría que encontrarlos seguramente en el más genuino sentido que tuvieron en su origen y en la tradición que se mantuvo hasta la etapa que consideramos. Los grifos, los leones y las aves, acompañaron a la realeza del Irán sasánida, como se puede comprobar en las representaciones de los tronos o las indumentarias de sus reyes, y esta misma tradición fue asumida por la cultura islámica desde los omeyas, multiplicándose las especies animales en sus palacios, siendo el ejemplo de Mschatta el más representativo. Del mismo modo, esta tradición tuvo sus reflejos en la expresión del poder de las cortes cristianas como puede atestiguar bien el sorprendente trono de la Magnaura, acompañado de leones y aves que sobrevolaban pendiendo de un árbol, y su paso a las iglesias cristianas y sus objetos litúrgicos, libros, etc., pudo estar también en la misma línea de significación. Si hemos aludido en su momento a los patrocinadores de las iglesias que hemos conectado con Quintanilla, la intención ha sido resaltar la presencia en ellas de notables ligados con el poder y de reyes, a los que se asocian igualmente temas paralelos del repertorio animal. Skripou y en España Santa Cristina de Lena, en paralelo con el aula palacial del Naranco, pueden representar los ejemplos iniciales de esta transmisión al arte cristiano, en la fase del siglo IX, y Aght'amar o San Miguel de Escalada, podrían ser los ejemplos más próximos a Quintanilla, en una tradición que perviviría en la creación islámica hispánica hasta finales del califato, como pueden mostrar las pilas califales o el aludido bote de la Seo de Braga.

Por otra parte, aquella iconografía milenaria de los zodia como imágenes asociadas a la realeza, no necesariamente tuvo que contradecir al cristianismo, sino que de la misma manera pudo ser vehículo para expresar el más alto nivel simbólico. El arco de entrada a la cabecera de Quintanilla, aún dentro de la adopción de los tipos orientales, pudo estar en consonancia con el significado que el tema tuvo en la tradición cristiana.

Una consideración final sobre el momento concreto en el que debería situarse la iglesia de Quintanilla de las Viñas, no descarta desde luego las fechas en las que Pérez de Urbel ajustó la existencia de Flamola. Tanto en el juicio de carácter estilístico como iconográfico, las definiciones de Quintanilla, han puesto de manifiesto numerosas referencias que marcan los pasos de una tendencia artística que parece iniciada en el siglo IX y que pervive a lo largo del siglo X, y aún conecta con el siglo XI. Pero dentro de esta larga secuencia, en la que se percibe una línea de continuidad en el campo plástico, numerosos ejemplos aducidos están cercanos a la etapa en la que Flamola pudo desplegar su actividad. La construcción que resta de Quintanilla, aunque pudo estar precedida por otro edificio de etapa visigoda[100], deducimos que no se puede adscribir a este

99 CÓRDOBA SALMERÓN, M. *et alii, El esplendor de los omeyas cordobeses* (catálogo), Junta de Andalucía, Granada, 2001, pp. 169 ss.

100 Así podría deducirse de los materiales visigodos, restos de cerámica y jarrito litúrgico que aparecieron en una de las dependencias de los pies de la iglesia, según noticia de GÓMEZ MORENO, «Primicias…», *op.cit.,* p. 132.

momento, sino que, con máximas posibilidades, por todo lo que hemos argumentado, puede quedar incluida en la primera mitad del siglo X, en consonancia con la explosión constructiva que viene a representar el conjunto de las iglesias denominadas mozárabes o de repoblación, muy concretamente en el primer tercio del siglo. Esta es la fecha que propusieron Kingsley Porter, Puig i Cadafalch y Camón Aznar, y a ella en conclusión, nos han conducido también las vías de nuestro análisis.



FIGURA 1. *Iglesia de Quintanilla de las Viñas (de Schlunk).*



FIGURA 2. *Quintanilla de las Viñas. Arco de entrada a la cabecera (de Schlunk).*

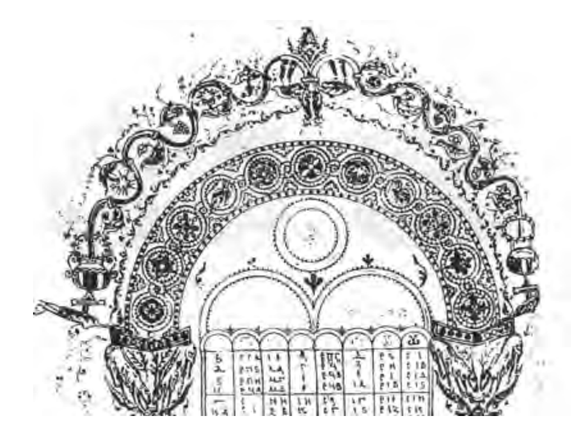


FIGURA 3. *Evangeliario, París, Biblioteca Nacional Coislin 20.*

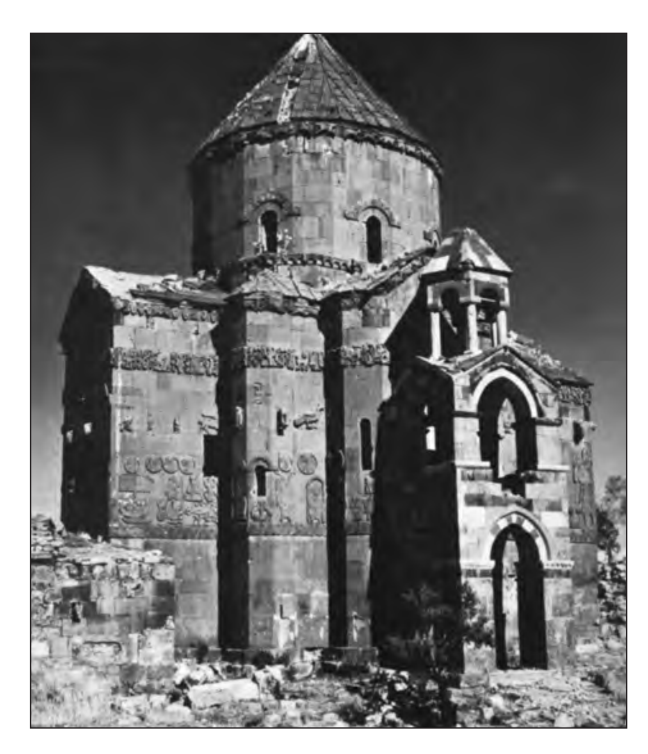


FIGURA 4. *Iglesia de Santa Cruz de Aght'amar (de Krautheimer).*



FIGURA 5. *Iglesia de Aght'amar. Particular (de H.C. Evans).*



FIGURA 6. *Abadía de Pomposa. Atrio.*

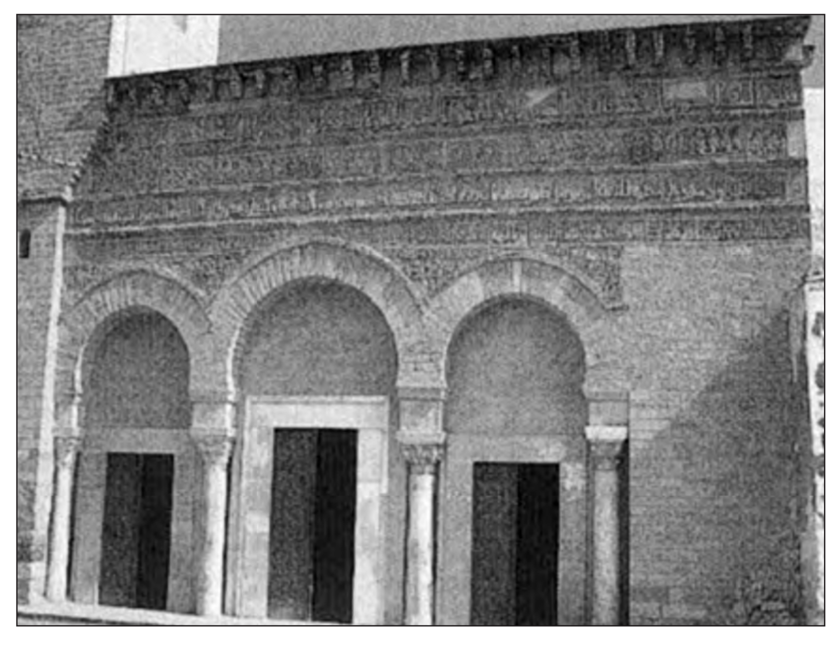


FIGURA 7. *Mezquita de las tres puertas. Qayrawan.*



FIGURA 8. *Aquileia. Relieve de la basílica patriarcal (de Tavano).*

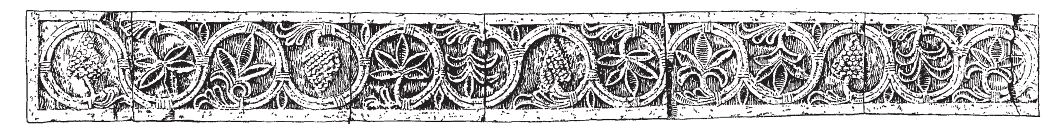


FIGURA 9. *Quintanilla de las Viñas, friso (de Ordax-Abásolo).*



FIGURA 10. *Atrio de Pomposa, friso (de Salmi).*



FIGURA 11. *Atrio de Pomposa, friso (de Salmi).*



FIGURA 12. *San Miguel de Escalada, friso (de Arbeiter-Noack).*



FIGURA 13. *San Miguel de Escalada, friso (de Arbeiter-Noack).*



FIGURA 14. *Iglesia de Skripou, Beocia, friso (de Krautheimer).*



FIGURA 15. *Quintanilla de las Viñas, friso de los animales (de Schlunk).*



FIGURA 16. *Tejido copto, ss. V-VI, Staatliche Museen, Berlín(de Gustav-Lübcke).*



FIGURA 17. *Bauit. Friso de la basílica Sur (de Torp). Archivo fotográfico del MAN.*



FIGURA 18. *Quintanilla de las Viñas, detalle del friso de los animales.*

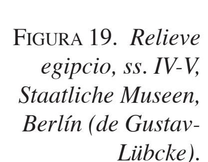


FIGURA 19. *Relieve egipcio, ss. IV-V, Staatliche Museen, Berlín (de Gustav-Lübcke).*



FIGURA 20. *Madaba, mosaico, s. VI (de Piccirillo).*





FIGURA 21. *Gerasa, mosaico de la capilla de Elias, María y Soreg (de Piccirillo).*



Figura 22. *Tetraevangelio Vat. Grae. 354 (de Grabar).*



Figura 23. *Quintanilla de las Viñas, detalle, friso de los animales.*



Figura 24. *Beato de Gerona, detalle.*



Figura 25. *Quintanilla de las Viñas, detalle del arco interior.*

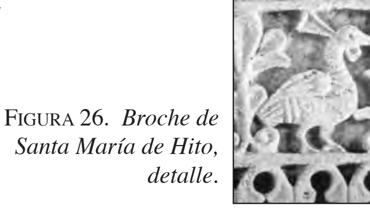




Figura 26. *Broche de Santa María de Hito, detalle.*

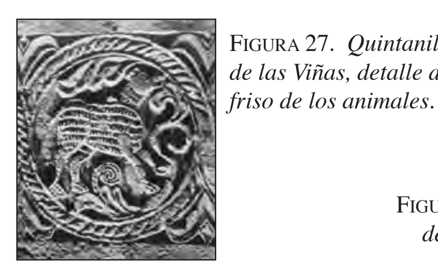


Figura 27. *Quintanilla de las Viñas, detalle del friso de los animales.*



Figura 28. *Tapicería de Bayeux, detalle.*



Figura 29. *Quintanilla de las Viñas, detalle (de Schlunk).*

Figura 30. *Madinat al-Zahra, detalle de placa (de Martínez Núñez).*



Figura 31. *Bote de la Seo de Braga, detalle.*



Figura 32. *Santa Cristina de Lena, medallón interno.*



FIGURA 33. *Broche de Santa María de Hito (Santander), (de G.G. Lomas).*

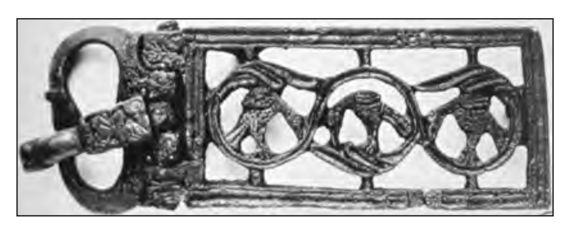


FIGURA 34. *Broche de Cerro del Salido (Jaén), (de Schlunk).*



FIGURA 35. *San Lorenzo extramuros, Roma, relieve (de Melucco-Paroli).*

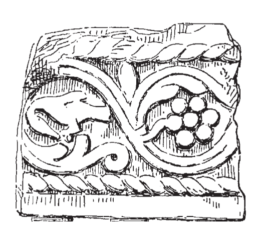


FIGURA 36. *San Miguel de Lillo, relieve (de Gómez Moreno).*



FIGURA 37. *San Pedro de la Nave, friso (de Schlunk).*



FIGURA 38. *Palacio de Samarra, detalle de las pinturas (de Herzfeld).*



FIGURA 39. *Plato sasánida, Museo del Ermitage (de Pope), Archivo fotográfico del MAN.*



FIGURA 40. *Hostiario de Roda (de Gómez Moreno).*



FIGURA 41. *Quintanilla de las Viñas, detalle.*



FIGURA 42. *Quintanilla de las Viñas, detalle.*



FIGURA 43. *Quintanilla de las Viñas, detalle.*



FIGURA 44. *Córdoba,capitel emiral, detalle (de Gómez Moreno).*



FIGURA 45. *Córdoba,capitel emiral, detalle (de Cressier).*



FIGURA 46. *Caja de Astorga, detalle (de Arbeiter-Noack).*



FIGURA 47. *Quintanilla de las Viñas, Sol (de Schlunk).*



FIGURA 48. *Quintanilla de las Viñas, Luna (de Schlunk).*



FIGURA 49. *Beato de Gerona, Crucifixión.*



FIGURA 50. *Gerona, Iglesia de San Feliù, sarcófago.*



FIGURA 51. *Quintanilla de las Viñas, Cristo bendiciendo (de Schlunk).*



FIGURA 52. *Biblia Hispalense, el profeta Miqueas, detalle*.



FIGURA 53. *Quintanilla de las Viñas, Cristo (de Schlunk).*



FIGURA 54. *Beato de Fernando y Sancha, San Mateo o Dios, detalle (de Yarza).*

*Sacralidad y Arqueología,* **Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, págs. 137-169**

# LA IGLESIA VISIGODA DE EL TOLMO DE MINATEDA (HELLÍN, ALBACETE)

Sonia Gutiérrez Lloret
Lorenzo Abad Casal
Universidad de Alicante

Blanca Gamo Parras
Museo de Albacete

**RESUMEN**

El proyecto arqueológico de El Tolmo de Minateda ha permitido poner al descubierto, entre otros edificios, una iglesia de planta basilical con tres naves y baptisterio, cuya excavación está ya prácticamente terminada, y otro anejo aún en curso de excavación. El conjunto constituye la parte principal de un ambiente monumental privilegiado de la ciudad de *Eio*, seguramente la basílica y un edificio representativo anejo. Se han podido documentar aspectos relacionados con la construcción del edificio, su disposición arquitectónica, su decoración y los ritos ceremoniales que allí se desarrollaban.

**SUMMARY**

Among the buildings discovered thanks to the archaeological project of the Tolmo de Minateda, we have to highlight a church of basilical plant with three naves and baptistry whose excavation is almost finished, and another building that will need some more time to be completely exposed. The set constitutes the main part of a monumental area in the city of *Eio*,

* Este trabajo se integra en el Proyecto BHA 2002-02028, *De Ilici a Elo. Un proceso de transformación cultural en el sureste de la Península Ibérica,* del Ministerio de Ciencia y Tecnología.

most likely consisting of the basilica and a representative annexed building. It has been possible to document certain aspects related to the construction of the building, its architectural disposition, its decoration and the rites which took place there.

Entre 1968 y 1978 el doctor Thilo Ulbert publicó diversos trabajos sobre edificios religiosos emblemáticos de época visigoda en la Península ibérica (Ulbert, 1969; Caballero y Ulbert, 1976), que todavía hoy constituyen un referente básico para el estudio de la arquitectura cristiana visigoda y un ejemplo de publicación arqueológica rigurosa. Es lo que ocurre, por ejemplo, con su estudio sobre las basílicas hispanas de doble ábside (Ulbert, 1978) y, para lo que a nosotros ahora nos interesa, con la publicación de la iglesia cordobesa de El Germo (Ulbert, 1968). Pese a los treinta y cinco años transcurridos, este trabajo nos ha resultado de especial interés para comprender e interpretar la basílica de El Tolmo de Minateda, con cuya publicación queremos contribuir a su homenaje.

Más allá de algunas referencias generales[1], el edificio basilical del Tolmo ha sido dado a conocer en un trabajo dedicado preferentemente al baptisterio (Abad, Gutiérrez y Gamo, 2000 b), realizado en un momento en que la excavación del conjunto aún no había concluido. Hoy, cuando la intervención en el propio edificio está casi finalizada, queremos presentarlo a la comunidad científica, ofreciendo un avance de su análisis arquitectónico, litúrgico y funcional, a la luz de los datos arqueológicos y estratigráficos obtenidos.

Hemos de recordar, con carácter previo, que la planificación *ex nouo* de un área monumental de carácter religioso en el Tolmo se inscribe en el marco de un espectacular proyecto urbanístico de época visigoda que se desarrolla en la ciudad. El complejo lo forman al menos una basílica con baptisterio anejo y un edificio frontero, todavía en curso de excavación; está orientado canónicamente de este a oeste, en el centro de la meseta, visible desde todos los puntos del entorno urbano y dominado únicamente por el recinto fortificado de la acrópolis, lo que da idea de la intencionalidad de la obra y de su significado simbólico. A esto se suma la propia magnitud de la intervención, cuyo diseño se hizo *a fundamentis*, retallando cuando fue necesario la propia roca madre, lo que conllevó la completa destrucción de los edificios anteriores, y la radical transformación de la topografía urbana en este sector de la ciudad. Todos estos rasgos lo convierten en uno de los ejemplos de arquitectura pública visigoda más importantes de Hispania.

## LA BASÍLICA: PLANTA Y CARACTERÍSTICAS GENERALES

Se trata de un edificio de los llamados de tradición paleocristiana, es decir de planta basilical con tres naves, orientado en dirección este-oeste, con el baptisterio a los pies y comunicado con la propia iglesia; las naves están separadas por columnas en la iglesia y por pilares en el baptisterio, siendo la central, en ambos casos, de mayor anchura que las laterales (Fig. 1). En realidad, su planta es ligeramente trapecial, ya que la anchura máxima interna disminuye desde los 12,5 m de la cabecera a los 11,5 m de los pies, siendo su longitud de 37,5 m (de ellos, 6,5 corresponden al baptisterio); el ábside de medio punto, peraltado y exento, tiene un diámetro máximo externo de 6,2 m.

1 La primera noticia se difundió en el *Bulletin de l'Association pour l'Antiquité Tardive* (ABAD, GUTIÉRREZ y GAMO, 1999), mientras que una descripción general sobre el área religiosa monumental apareció en el volumen colectivo sobre *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno* (ABAD, GUTIÉRREZ y GAMO, 2000a).

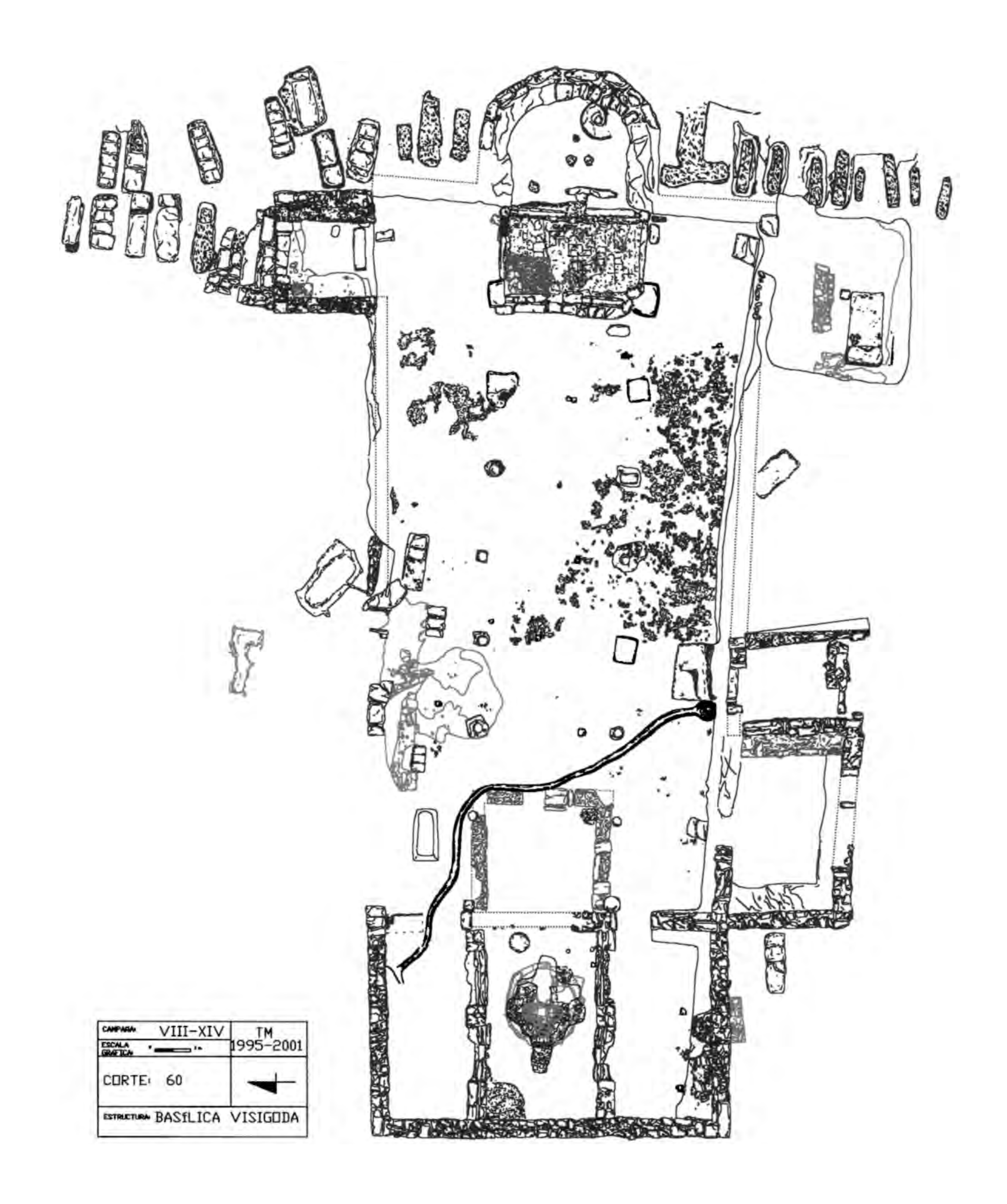



FIGURA 1. *Planta sintética de las distintas fases del edificio basilical.*

La nave central tiene una anchura regular de 5 m, mientras que las laterales se van estrechando hacia los pies, contribuyendo a crear la tendencia trapecial antedicha: la nave septentrional se estrecha de 3,85 a 3,10 m, mientras la meridional lo hace de 3,75 a 3,50 m, siempre en medida interior. Las tres naves están separadas por dos filas de columnas que se yerguen sobre profundos recortes cuadrangulares tallados en la roca, rellenos de argamasa. Es una técnica de cimentación documentada también en otros edificios, como la basílica del Germo[2], donde «*a distancias de 2 m. aproximadamente se han encontrado en el suelo virgen huecos con restos de mortero, o bases de mortero*» (Ulbert, 1971: 156; 1968: 339)[3], la de Gerena, donde se indica que una pequeña oquedad circular en el suelo es el asiento de una columna (Fernández Gómez *et alii*, 1987, 107-9) y posiblemente también, a juzgar por la planta publicada, la del Bovalar (Palol, 1994, 27). Las basas se sitúan sobre esta cimentación[4], siendo todas ellas reaprovechadas, de diferentes tipos y módulos, aunque predominan las áticas. Cuando resultan demasiado estrechas para los fustes que deben sostener, se agrandan mediante una amalgama de fragmentos cerámicos cogidos con cal, en la que se simulan las molduras; es lo que ocurre con las basas cuarta, sexta y séptima de la columnata septentrional, y séptima de la meridional.

En total el edificio cuenta con 18 columnas, 9 en cada lado, que definen 8 arcadas, la primera y la última adosadas a la cabecera y a los pies respectivamente[5]. Las de los dos primeros intercolumnios, que delimitan el santuario, son de mayores proporciones, adecuadas tanto para reforzar la imagen de monumentalidad como para sostener el mayor peso que generaría la cubrición de la cabecera. El espacio que debía corresponder a la cuarta columna meridional fue ocupado por un sillar de grandes dimensiones que hace las veces de pilastra; esta solución, que mezcla soportes circulares con otros de sección cuadrangular, se atestigua también en la quinta pareja de soportes de la basílica cordobesa del Germo (Ulbert, 1971: 164; 1968: 346). Sobre los soportes —columnas y pilastras— debían voltear arquerías de medio punto, a juzgar por las dovelas aparecidas en distintos lugares, y sobre todo por la presencia de gran parte de un arco desplomado en el hueco del último intercolumnio meridional, a los pies de la iglesia. El estudio de Pablo Cánovas (2002) sobre el material latericio empleado en la iglesia parece sugerir que en algunas arquerías se reutilizaron ladrillos con muescas romanos, que en origen debieron servir para construir las bóvedas de algunos ambientes termales.

Del trapecio que forman la basílica propiamente dicha y el baptisterio adosado sobresalen únicamente cuatro estancias: dos a ambos lados de la cabecera, que configuran una especie de brazo transversal, y dos, colindantes, en el extremo occidental de la nave meridional. La habitación del lado norte es realmente un vestíbulo; a él se accede desde el exterior a través de una escalinata hecha con sillares de reempleo y da paso a la nave septentrional de la basílica por un

---

2 Citamos la versión española del trabajo de Thilo Ulbert, publicado en el *Boletín de la Real Academia de Córdoba* (1971). No obstante, hacemos referencia también a la paginación del original alemán (1968).

3 T. Ulbert deduce de este dato «*que los soportes, seguramente reaprovechados, cuando eran demasiado largos para la altura de la nave, se hundían en el suelo o, cuando eran demasiado cortos, se alargaban levantando una base sobre el suelo virgen*». En nuestro caso, esta solución se atestigua al menos en una columna (tercera de la columnata norte), que apareció inclinada pero todavía clavada en su recorte de cimentación) y en la cuarta pilastra de la columnata sur de la basílica del Tolmo que se clava, sin basa de ningún tipo, en el relleno de su recorte de cimentación.

4 Se conservan *in situ* un total de 10 basas: 6 en la columnata septentrional (cuarta a novena) y 4 en la meridional (quinta y séptima a novena).

5 Únicamente se conserva *in situ* la primera pareja de soportes, adosados al ábside, pero al menos otras tres aparecieron caídas en las inmediaciones de sus lugares correspondientes (segunda pareja y tercera columna del lado norte, que estaba aún clavada; *vid. supra*, n. 2).

vano enmarcado con grandes jambas monolíticas[6]. En el derrumbe asociado al ingreso escalonado de este vestíbulo se hallaron varios fragmentos de estuco con una moldura curva de ovas entre dos filetes, que deben proceder de la decoración del vano. En el interior de este espacio o vestíbulo hay dos bancos, uno adosado al muro oriental en toda su longitud y otro, de menores dimensiones, en la esquina noroccidental.

La estancia frontera del lado meridional es de planta cuadrangular, está recortada en la roca y se comunica también con el exterior, sólo que en este caso lo hace a través de un vano abierto en su frente oriental; la habitación se comunica también con la nave meridional de la iglesia por un acceso escalonado tallado en la roca. En la esquina suroccidental de esta cámara se halló una fosa rectangular, con una cubierta de ladrillo expoliada que debió contener una inhumación[7], mientras que aproximadamente en su centro se conserva la huella cuadrada del tenante de una mesa de altar o algún otro elemento mueble; más tarde se construyó un banco adosado a su pared occidental.

En el extremo opuesto de la misma fachada meridional se abre otra estancia anexa, de forma igualmente rectangular, comunicada con la iglesia por medio de un vano escalonado recortado en la roca. Está flanqueada por un banco corrido también tallado en la roca a lo largo de sus paredes, salvo en el lado oriental, donde fue construido, incluyendo en la obra como material de reempleo una inscripción funeraria romana, un tambor de columna estriado y una columna con decoración geométrica tallada a bisel de época visigoda, procedente quizás de una remodelación del propio edificio.

De lo expuesto hasta ahora se deduce que el edificio contaba con dos accesos en la zona de su cabecera: uno directo, por medio de un vestíbulo escalonado, y otro a través de una cámara funeraria; tanto la monumentalidad del primero como las características del segundo, y la relación de ambos con la zona del santuario y el área cementerial que rodea el ábside, indican su carácter restringido y privilegiado, lejos de que es normal en los accesos comunes.

Los dos accesos restantes son fronteros y se abren en el centro de las fachadas laterales del edificio, permitiendo el ingreso tanto desde el norte como desde el sur. De la entrada septentrional (Fig. 2) sólo se conservan las jambas laterales con un recorte en forma de «L» para alojar los quicios, lo que sugiere una puerta de doble batiente abierta hacia el exterior, y los restos de un muro delantero y un empedrado muy arrasados, que permiten suponer la existencia de algún tipo de pórtico externo con tres ingresos: uno frente a la puerta y dos laterales. A la izquierda de este acceso y aproximadamente en el centro de la nave lateral, se conserva una estructura maciza a modo de pilar, formada por tres sillares alineados verticalmente y trabados entre sí, cuya función resulta difícil de establecer por el gran arrasamiento de este sector de la iglesia; no obstante, no podemos descartar que se trate del basamento de alguna estructura interior relacionada con la propia puerta o con el acceso a alguna galería sobre ésta.

Frente a esta puerta se abre el acceso meridional, marcando un eje transversal en la propia basílica. Esta puerta, colindante a la habitación aneja al baptisterio antes descrita, dispone de un verdadero vestíbulo que marca el paso del exterior a la iglesia; en este caso se trata de un amplio pasillo cubierto situado a casi un metro de altura respecto al suelo de la iglesia, en cuyo interior apareció una inhumación infantil en una fosa tallada en el suelo y cubierta por losas. En su fondo se abre la puerta propiamente dicha: un amplio vano flanqueado por jambas monolíticas y un

---

6 Del expolio de este muro sólo se conservó *in situ* la jamba oriental, pero las improntas en la roca del umbral permitieron reponer su pareja, que apareció removida en las inmediaciones.

7 En el vaciado de la fosa, expoliada de antiguo, aparecieron algunos restos óseos humanos, aunque muy escasos.

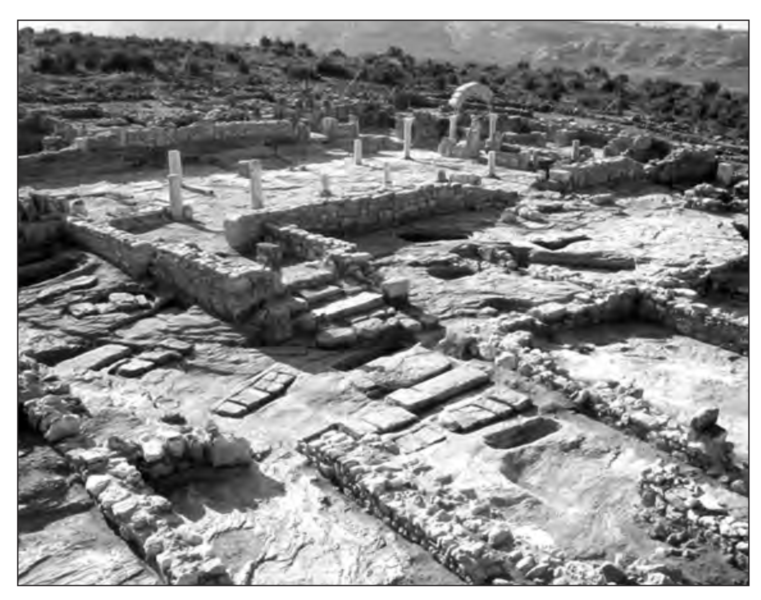


FIGURA 2. *Vista de la entrada septentrional y de parte de la necrópolis y de la iglesia.*

umbral tallado en la roca, que dispone de un sistema de drenaje. El desnivel con la iglesia se resuelve mediante peldaños; es la solución adoptada en todos los vanos abiertos en la fachada meridional del edificio —la cámara afrontada al santuario, el vestíbulo y la estancia aneja al baptisterio—, pues estas cámaras se encuentran sobre el recorte de la roca que se realizó para nivelar el suelo de la iglesia.

En lo que respecta a la pavimentación de la iglesia, el suelo es la propia roca, regularizada con un mortero de cal compuesto por la misma roca arenisca machacada[8]; el resultado es tan mimético que impide a menudo identificarlo durante el proceso de excavación, siendo necesario esperar a que las superficies pierdan la humedad para reconocerlo. En este suelo se han tallado varias *fistulae*[9] o canales de evacuación, que deben guardar relación con el drenaje de aguas y humedades (Fig. 3). Así, en el suelo del acceso meridional, situado a mayor cota que las naves de la iglesia, se talló un canal —con un desarenador ya dentro de la nave lateral— que atraviesa el interior de la iglesia para drenar las humedades y conducirlas hacia la habitación septentrional del baptisterio, desde donde saldrían al exterior a través de una atarjea abierta en el muro norte de dicha estancia. De similar forma debe funcionar una fisura o diaclasa natural de la roca que atraviesa de sur a norte las tres naves por el centro de la iglesia y va a desembocar, ya en su exterior, en un aljibe ubicado en posición simétrica a otro meridional, también externo, que debían recoger las aguas procedentes de los tejados de la iglesia y sus porches[10]. Sin embargo, en el caso de

8 Pavimentos de mortero de cal sobre la roca se documentaron también en el Germo (ULBERT, 1971: 158).

9 Sobre las *fistulae* en el sentido de canales de desagüe según San Isidoro véase PUERTAS (1975: 122).

10 El aljibe septentrional mide 2,7 m. de longitud máxima por 2,1 de anchura y 1,9 de profundidad; tiene un retalle perimetral para el encaje de tapadera y en el fondo una poceta que se prolonga en un pequeño canal para facilitar su limpieza. El depósito meridional mide 3,9 m. de longitud máxima por 2,5 de anchura y 2,5 de profundidad, y conservaba restos de un pretil muy deteriorado de piedra, estando su interior enlucido con una capa de 2-3 cm de espesor de un *opus signinum* muy basto.



FIGURA 3. Fistula *con desarenador, columnas (la parte superior del fuste y los capiteles, restituidos), y parte del contra-coro.*

la basílica del Tolmo se ignora el tipo de cubrición de dichos canales: ¿argamasa como en la Casa del acueducto de Tiermes, un enlosado, tablones de madera, etc.?[11]. En algunos puntos de la iglesia (en especial en las naves septentrional y meridional y en el contra-coro) se han documentado algunos estratos de tierra arcillosa anaranjada sobre la roca, que pudieron utilizarse como superficies de circulación, si bien su función o su intencionalidad están lejos de poderse identificar con rotundidad.

En el caso de las cubiertas, parece probable que existiera una armadura a dos aguas sobre las naves, apoyada en los muros maestros perimetrales y en las arquerías de las naves, sin que pueda afirmarse si la nave central tuvo mayor altura que las laterales; por el contrario, el ábside se resolvió con una bóveda de cuarto de esfera de ladrillo, fabricados seguramente para la ocasión. En cualquier caso, en los tejados se emplearon exclusivamente *imbrices*, de los que aparecen numerosos fragmentos en los derrumbes, siendo testimonial la aparición de *tegulae* (Cánovas, 2002: 297).

---

11 La realización de canales para drenaje de aguas y humedades es una práctica común en la arquitectura rupestre, como se documenta en la estancia I de la Casa del acueducto de Tiermes, donde hay una red de pequeños canales tallados que cruzan la habitación para acabar desaguando en un *impluvium*. Estas canalizaciones estaban cubiertas por una argamasa que también servía para nivelar el suelo (ARGENTE OLIVER, J. L. y DÍAZ DÍAZ, A., 1994, 52-53, fig. 12). En la basílica del anfiteatro de Tarragona hubo, según sus excavadores, un canal de desagüe y drenaje del edificio, aunque en este caso se trata de una verdadera cloaca, restituida a partir de los huecos conservados en las cimentaciones del edificio (TED'A, 1990, 214-215); no obstante, algunos investigadores disienten de la propuesta de interpretación de las estructuras conservadas, que Cristina Godoy considera los tragaluces de iluminación de una cripta (GODOY, 1995: 198).

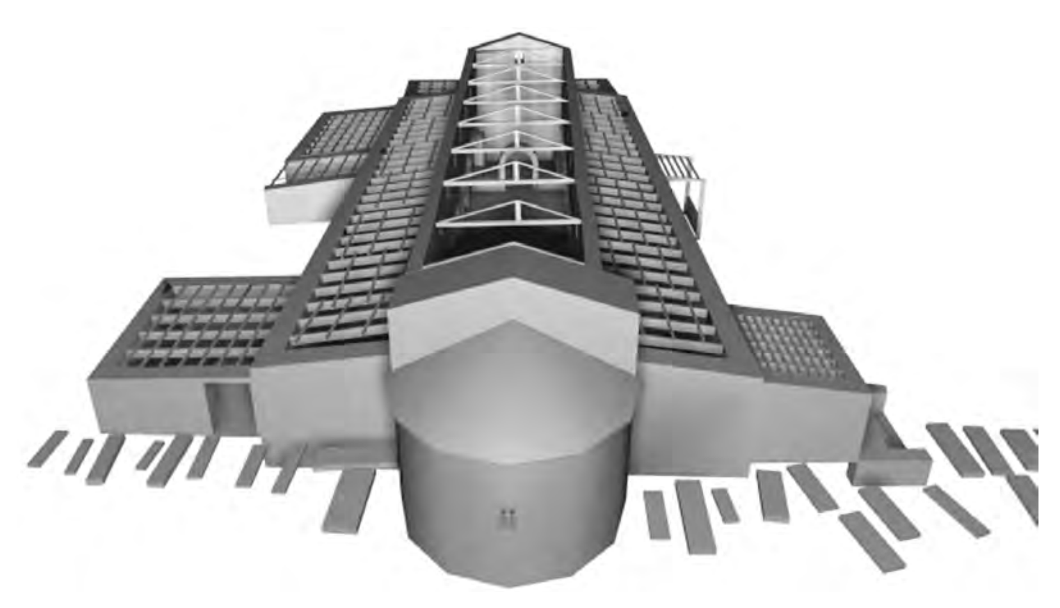


FIGURA 4. *Restitución volumétrica de la iglesia. Dibujo de Daniel Valls.*

El edificio debió tener numerosas ventanas, ya que en la excavación se han exhumado varias piezas monolíticas que responden a dicha función, si bien ignoramos su ubicación en los alzados y no podemos precisar si se abrían en las fachadas perimetrales del edificio o si por el contrario se situaban en el alzado superior de una eventual nave central realzada, al estilo de las cubriciones basilicales clásicas (Fig. 4)[12]. Por el momento se han hallado dos verdaderos ajimeces, correspondientes a ventanillas geminadas con dos pequeños arcos de herradura y parteluz central en forma de columnilla y casi una decena de arcos de herradura. De estos últimos, uno procede de los derrumbes relacionados con el acceso monumental a la zona de la cabecera; otro del derrumbe del muro occidental de la habitación aneja al baptisterio, que fue utilizado como relleno de cimentación de un muro islámico (Gutiérrez Lloret, 2000c: 112), mientras que el resto fue reempleado en una fase posterior en una curiosa estructura ubicada al norte de la iglesia, donde se dispusieron alineados y dejando el intradós hacia arriba, a modo de pileta. Es posible que algunas de estas piezas de ventana, en especial las que conforman la antedicha estructura, procedan del edificio visigodo situado al norte de la basílica, mientras que por su posición parece probable que un vano monolítico provenga de la entrada monumental al santuario y dos, uno doble y uno sencillo, de la habitación colindante al baptisterio (Abad, Gutiérrez y Gamo, 2000b: 214).

## SANTUARIO Y CONTRA-CORO

La iglesia propiamente dicha tiene dos espacios arquitectónicos bien definidos y contrapuestos en ambos extremos de la nave central: de un lado el ábside y el coro, que conforman el san-

12 Esta solución parece ser adoptada en la reconstrucción hipotética del alzado de la basílica paleocristiana de Santa Eulalia de Mérida en una maqueta reproducida en su estudio, si bien su autor no trata este aspecto en su obra (MATEOS CRUZ, 1999: 144, fig. 62), y en la de la basílica de Mértola (MACIAS, 1995: 287 y 289; fig. 5). También la suponen adecuada para la basílica del Germo (ULBERT, 1971: 166).

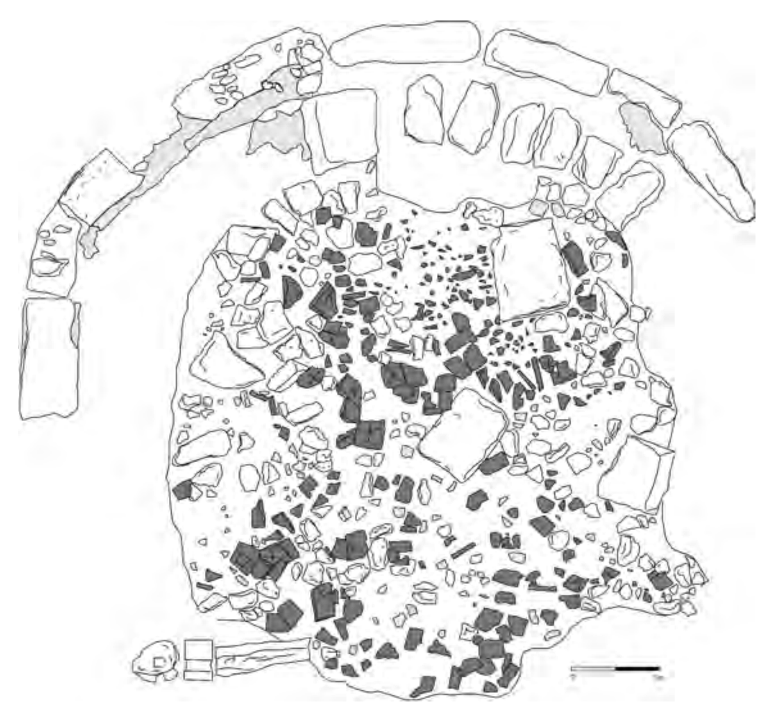


FIGURA 5. *Derumbe la bóveda del ábside, según Pablo Cánovas.*

tuario propiamente dicho, y de otro el contra-coro en los pies del edificio. El ábside, semicircular y peraltado, sobresale de la fachada; está construido con un doble paramento de sillares de reempleo, con relleno interior, conformando un muro de gran capacidad de carga, necesaria para poder soportar la bóveda de cuarto de esfera de ladrillo que se encontró desplomada sobre el pavimento (Fig. 5)[13]; El suelo lo forma la propia roca tallada y alisada, con una exigua capa de *opus signinum*, en la que se observan retalles que podrían sugerir la presencia de algunos elementos muebles de uso litúrgico, si bien discutibles[14].

Delante del ábside se halla un espacio delimitado por canceles que ocupa el primer intercolumnio de la nave central, cuyo suelo, al igual que el del ábside, se halla elevado en relación al resto de la iglesia, sin que se observen en él improntas claras de *stipites* (Fig. 6)*;* por este motivo y aunque no existe certeza sobre la localización precisa del altar, parece más probable su ubicación en el ábside, De esta forma, en rigor el *sanctuarium* se identificaría con el ábside, mientras

---

13 En el derrumbe aparecieron ladrillos macizos rectangulares, a menudo decorados con aspas, de dos tamaños (29 x 16 x 3 cm y 29 x 21 x 4 cm), que han podido aislarse como producciones propiamente visigodas a diferencia de otras cerámicas constructivas romanas reempleadas en la obra (CÁNOVAS, 2002). Estos mismos tipos se utilizaron también en la pavimentación del santuario.

14 En concreto, frente al acceso al ábside y ligeramente hacia la derecha, se observa una hendidura con un ensanche semicircular, que quizá se relacione con la impronta de una mesa de altar, una cátedra o un ambón, mientras que al fondo apareció un recorte circular con un rebaje central que contenía la base rota de un recipiente cerámico; aunque es sugerente pensar en algún tipo de relicario, la morfología del recorte, que se introduce además bajo el ábside, no permite descartar taxativamente que se trate de un vestigio anterior. La impronta más probable corresponde a un ligero rehundimiento en la parte central.



FIGURA 6. *Vista del* sanctuarium *y del ábside*.

que el espacio antepuesto haría las veces de coro. No obstante, ante la ambigüedad de tal atribución y a efectos descriptivos, consideramos que ambos ambientes, ábside y coro o presbiterio antepuesto, configuran el *sanctuarium* del templo, señalando que dicho espacio sufrió una significativa remodelación en un momento de su funcionamiento.

También el *sanctuarium* fue delimitado por canceles, de los que nos han quedado exclusivamente los rieles de encastre, y pavimentado con ladrillos de dos dimensiones distintas, dispuestos en calles y tablas, cuyo módulo coincide con el de los documentados en el derrumbe de la bóveda de cuarto de esfera que cubría el ábside[15]. En esta fase, el área reservada era accesible desde sus tres lados, por una puerta central situada en mitad del eje de la nave principal, y por dos laterales enfrentadas respectivamente al vestíbulo monumental y al *sacrarium*, y sin que estuviera separada físicamente del ábside, aunque existiera ya una diferencia de altura en beneficio de este último. En alzado, el tránsito del coro al ábside se resolvía con un arco de fábrica formado por unos característicos ladrillos de sección trapezoidal de 29 x 21 x 3/7 cm., con uno de sus cantos cortado en un ángulo que oscila entre los 60 y los 80 grados[16], de producción visigoda.

---

15 La reconstrucción de la morfología y disposición de los ladrillos rectangulares que se emplearon en esta pavimentación ha sido efectuada por P. CÁNOVAS GUILLÉN (e.p.), a partir de las improntas de los ladrillos expoliados (sólo se conservaron *in situ* tres ejemplares incompletos sellados por el nuevo umbral superpuesto) en la superficie de mortero que actuaba de cama.

16 Esta atribución ha sido realizada por P. Cánovas atendiendo a la especial morfología de estas piezas adoveladas y a su específica dispersión en el derrumbe del ábside.

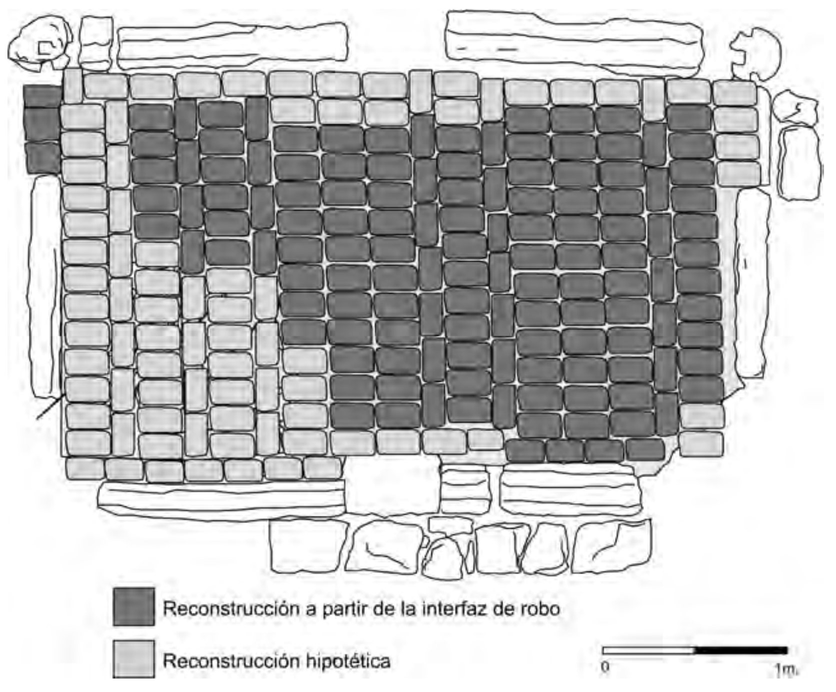



FIGURA 7. *Pavimentos del* sanctuarium*, según Pablo Cánovas.*

En una segunda fase se introdujeron canceles de separación entre el coro y el ábside (Fig. 7), para lo que se realizaron zanjas de cimentación perfectamente documentadas; se realzó el nivel de circulación, formado ahora por un encachado de piedras y un preparado de tierra anaranjada, que se extendió, previo expolio de los ladrillos, sobre el antiguo pavimento; se rodeó de un bordillo de bloques, se modificó la accesibilidad al santuario mediante un nuevo umbral en las entradas laterales, y se tallaron los rieles de sendos canceles en las columnas que las flanqueaban, lo que indica que al menos en ciertas ocasiones dichos vanos permanecían cerrados[17]. Algunas de las ranuras de encastre para los canceles fueron selladas con cal, remodelación que quizá se relacione con esta segunda fase, si bien no es posible afirmarlo puesto que no se ha hallado ningún cancel *in situ*.

A este respecto conviene señalar que en la campaña del año 2002 apareció, formando parte del relleno de un aljibe situado al noreste de la cabecera de la basílica, un cancel partido en dos mitades que por sus dimensiones (1,14 por 0,57 por 0,13 metros) (Fig. 8), podría haber ido encastrado en los rieles del santuario, de donde debió ser expoliado para terminar rellenando el

---

17 Es posible que este cerramiento con canceles del ábside responda a una remodelación litúrgica determinada por la posición de los elementos muebles; es decir, quizá en un primer momento el altar ocupara el sector del coro, reservando el espacio posterior para un eventual ambón o para la propia cátedra (PUERTAS, 1975: 99), y después se trasladara a la parte posterior, contribuyendo a reforzar la opacidad del *sanctuarium*, o bien al contrario: el altar, originariamente en el ábside, se adelantó al coro en su último periodo. En cualquier caso, la imposibilidad de contrastar ambas posibilidades desde un punto de vista arqueológico nos obliga a ser prudentes y a mantener su carácter hipotético.



FIGURA 8. *Placa del cancel que delimitaba el* sactuarium.



FIGURA 9. *Vista del contra-coro, baptisterio y restitución parcial del arco caído*.

depósito en época emiral, fenómeno que se repite en otras estructuras de almacenamiento de agua relacionadas con el edificio visigodo.

En los pies de la basílica, frente al santuario, se encuentra otro espacio funcional restringido; en un momento indeterminado, quizá posterior al diseño prístino del edificio, se cerró, sin realzar el suelo, el último intercolumnio de la nave central, colindante al baptisterio, con un muro bajo de piedras y tierra enlucidas reforzado con sillares de reempleo en las dos esquinas exentas. Este recinto tiene dos aberturas, igualmente flanqueadas por dos grandes sillares que actúan como jambas monolíticas: el vano central, cuyas jambas aparecieron caídas junto al muro, permite el ingreso desde la nave central y está perfectamente alineado con los del santuario; el del lado sur, igualmente flanqueado por dos grandes jambas, afronta la estancia aneja al baptisterio y fue realzado con posterioridad al abandono litúrgico del edificio. Con este cerramiento se definió a los pies de la basílica un nuevo espacio litúrgico que recuerda algunos «contra-coros» (Fig. 9) documentados en otras iglesias hispanas como Son Peretó, el Bovalar o Gerena, relacionados recientemente con el culto martirial (Godoy, 1995: 87).

Así se establecen dos espacios reservados desde la perspectiva litúrgica, uno en la cabecera del edificio basilical, el santuario, y otro en los pies, el contra-coro, dominando entre ambos el eje de la nave central. Precisamente en este eje se han podido documentar, aunque sin seguir un plan regular, encastres de barroteras tallados en el suelo de la iglesia que parecen sugerir la existencia de algún tipo de delimitación a lo largo de la nave central, una especie de prolongación del coro que se constata también en los edificios religiosos de Casa Herrera (Caballero y Ulbert, 1976, 27 ss.), el Bovalar (Palol, 1989 a, 1999 y 1994, 28), Torre de Palma (Ulbert, 1978: 92 ss.; Maloney, 1989; Godoy, 1995: 301) y Mértola (Macías, 1995: 281, fig. 4, y 287).

## ASPECTOS TÉCNICOS Y PRODUCTIVOS, PARALELOS Y CRONOLOGÍA

El conjunto está diseñado *ex nouo*, sin aprovechar ningún resto constructivo de épocas anteriores en su trazado o planta, si bien su ejecución se basa en el aprovechamiento de materiales de reempleo (sillares, columnas, basas, etc.). Su icnografía responde a un proyecto de gran envergadura, que transforma la topografía original, y planifica *a fundamentis* el edificio como un conjunto orgánico. La nivelación de la planta requirió transformar la pendiente natural de la roca, que se talló a distintas alturas para formar tanto el zócalo de los paramentos del ábside y del lateral sur de la iglesia, como los bancos o escaleras de ese mismo frente además de constituir la base del suelo.

La heterogeneidad constructiva, que deriva del reempleo de materiales de diversas procedencias y calidades, se pone de manifiesto en los diferentes módulos de las columnas y sobre todo en los diversos tipos de aparejo: mampostería dispuesta al modo del *opus africanum* clásico en las estancias anejas y algunos puntos de las naves; mampostería de sillarejo al estilo del *opus vittatum*, con sillares encadenados en las esquinas en el caso del baptisterio; lienzos de grandes lajas verticales corridas a modo de tizones en la unión del baptisterio con las naves laterales; muros de doble paramento de sillería de reempleo con relleno interior de *opus incertum* en el ábside; muretes de barro enlucido, más próximos a la técnica del tapial que a la de la propia mampostería, en el contra-coro y empleo del ladrillo en algunos tramos murarios. Las jambas de entrada a los espacios están formadas también por grandes lajas o sillares de reempleo hincados verticalmente, tanto en los portales de acceso desde el exterior como en los vanos de paso al baptisterio, aunque la jamba derecha del acceso meridional a dicho ámbito fue realizada con ladrillos.

A la hora de valorar funcionalmente esta variedad de materiales constructivos, afloran prejuicios estéticos derivados de la comparación con las obras precedentes, que se reflejan muy bien en la reflexión de Noël Duval a propósito del urbanismo tardío de Sufetula: «*los muros tienen mal aspecto cuando se les compara con el bello aparejo de las construcciones imperiales*» (1964, 101). Y estos prejuicios se proyectan mecánicamente sobre la dimensión técnica y funcional de las obras resultantes, llevándonos a una asociación no siempre correcta de los conceptos de «bello» y «bueno» frente a «feo» y «malo», aplicados a los muros, que ya denunció Tiziano Mannoni (1988: 416). En el caso de la basílica, la diversidad de los materiales empleados en la edificación no parece afectar de ninguna forma significativa a su solidez y no conviene olvidar además que esta impresión de heterogeneidad constructiva aumenta por la condición ruinosa en que hallamos los restos, ya que originariamente el edificio debió estar íntegramente enlucido, tanto el interior como el exterior, mediante una capa de cal, que debió regularizar la disparidad de sus aparejos y simular ciertas irregularidades derivadas del reempleo de basas y columnas de módulo dispar. Se han encontrado restos *in situ* de dichos revocos en diversos puntos del edificio, en especial en el baptisterio, y en diversos materiales constructivos reempleados con posterioridad: este es el caso de algunos ajimeces y columnas[18].

De otro lado, esta heterogeneidad constructiva y el recurso al reempleo, que sin duda denota la desaparición de la actividad de cantera y la disminución de los oficios vinculados al ciclo productivo de la piedra (Azkarate y Quirós, 2001: 52-3), se matiza en el caso que nos ocupa con la evidencia indiscutible de una importante labor de planificación, que debió requerir el tallado de la roca y consecuentemente un trabajo de cantera, cuando menos básico. Es probable que muchas de las lajas que se emplearon en el ábside, en las jambas de los vanos o en algunos frentes de los muros, pudieron ser consecuencia de los trabajos de adecuación del terreno para edificar la iglesia, esto es, durante su nivelación; en concreto se trataría de las lajas menos transformadas y no de los verdaderos sillares escuadrados como los que se usan en el vano y las esquinas del contracoro o en algunos puntos del paramento exterior del ábside, que son claramente piezas romanas reempleadas[19].

En lo que respecta a su morfología, el paralelo más próximo del edificio religioso es la basílica del anfiteatro de Tarragona (Ted'a, 1990), con su ábside exento de herradura y la cámara lateral interpretada como *sacrarium*; en menor medida tienen un cierto aire de familia la fase I de Son Peretó en Mallorca, aunque su ábside es de planta cuadrangular por el exterior (Palol, 1989 a), y Son Bou en Menorca, cuyo ábside además de ser también externamente cuadrangular, está flanqueado por dos cámaras laterales (Orfila y Tuset, 1988).

La cronología concreta de su erección resulta difícil de establecer puesto que carecemos de indicadores precisos y los que hay, cuando los hay, son igualmente laxos. La cerámica, cuya secuencia entre mediados del siglo VII y el IX se ha podido establecer con éxito en el yacimiento a partir de los contextos y las secuencias estratigráficas, no es muy ilustrativa en este caso por-

---

18 Al menos un fragmento de revoco curvo, perteneciente a una columna de la iglesia, conserva tres líneas incisas en escritura cursiva estudiadas por Isabel Velázquez Soriano, que la data en las postrimerías del siglo VII; se trata probablemente de una pequeña oración:

[Domi]nus Iesus ero in para+[..]+ amen
[- - -]la qui [la]doro De[um] amen i h +
[- - -]+n d u[- - -]

19 Por ejemplo, un sillar decorado con un capitel y una pilastra procedente de un monumento funerario romano reempleado en el ábside, un peldaño en la esquina septentrional del contra-coro o una inscripción en el banco de la sala aneja al baptisterio.

que los contextos domésticos visigodos no aparecen, como es lógico, en los niveles de uso del edificio religioso. Por esto las secuencias han servido únicamente para establecer los contextos correspondientes a la transformación de algunos espacios del edificio en ámbitos domésticos, proceso que se fecha a partir de mediados del siglo VIII. Por otro lado, las dataciones absolutas se han revelado por el momento tan laxas, que son más precisas las obtenidas por la propia secuencia estratigráfica. En cualquier caso y aun a sabiendas de que resulta imposible proponer una fecha precisa de erección, todos los datos estratigráficos y la propia secuencia de ocupación del yacimiento sugieren una datación visigoda avanzada, nunca anterior a finales del siglo VI y con toda probabilidad ya del VII; esta sugerencia se ve reforzada por la datación de carbono 14 procedente de un enterramiento del interior de la iglesia, contemporáneo a su uso litúrgico (1400+ 30 años BP/ cal AD 602-674[20]), y por el hallazgo de cuatro *tremises* de Witiza (uno de la ceca de *Corduba*, otro de *Tucci*, y dos de *Toletum*) datados a principios del siglo VIII, procedentes de las inmediaciones del vestíbulo escalonado septentrional de la basílica, en concreto de un estrato de destrucción posterior al abandono de la basílica y del edificio frontero y previo a los primeros usos de época islámica documentados hasta el momento[21].

En cualquier caso, la intervención arqueológica en la basílica del Tolmo de Minateda ha descartado completamente un hipotético origen paleocristiano, a pesar de la morfología tardorromana de su planta basilical, demostrando la vigencia de dichos modelos icnográficos en pleno siglo VII, cuando se planifica *ex nouo* la basílica del Tolmo en el marco de reviviscencia urbana de época visigoda avanzada.

## LAS REMODELACIONES DEL COMPLEJO RELIGIOSO

En el estado actual de la investigación arqueológica, puede afirmarse que el complejo basilical del Tolmo fue concebido y ejecutado de forma unitaria, de acuerdo con un diseño previo, que se mantuvo sin modificaciones sustanciales hasta su definitiva desacralización. No obstante, a lo largo de su uso como edificio religioso se produjeron algunas remodelaciones parciales en diversos sectores del complejo arquitectónico, que modificaron su diseño primitivo sin alterar su función prístina. En rigor dichas reformas nunca fueron estructurales —excepción hecha de la eventual anexión de un vestíbulo en su acceso nororiental— sino litúrgicas, y afectaron exclusivamente a los ámbitos internos del edificio, en especial al *sanctuarium*, el contra-coro y el baptisterio, y de forma puntual al *sacrarium*.

El caso del vestíbulo septentrional es quizá el único en el que podría constatarse una transformación estructural y volumétrica del edificio, cuyo eventual alcance aún está por establecer. La comprobación arqueológica de que la entrada escalonada de este ambiente, cuyos muros se adosan sin trabar a los de la basílica[22], cubre parcialmente una de las tumbas exteriores, utilizándose incluso su cubierta como peldaño, ha planteado el interrogante de si dicho vestíbulo pudo ser consecuencia de una remodelación posterior al diseño original de la basílica. En este sentido,

20 CSIC-1559; programa CALIB 4.1.2, método B y 2 sigma, de la Universidad de Washington.

21 Los cuatro *tremises* aparecieron próximos, aunque sin constituir una ocultación propiamente dicha, en la UE 61838, en la zona de paso entre la calle rodada y la plaza situada entre la iglesia y el edificio frontero, es decir entre los GG. UU. 32, vestíbulo septentrional de la iglesia, y 58, habitación oriental del edificio frontero, respectivamente (DOMÉNECH, 2002: 58).

22 Aspecto que se aprecia perfectamente es sus remates rectos, que no fueron alterados por el expolio del cierre septentrional de la basílica al que se adosaban.

conviene recordar que en su interior se documentó una fosa rectangular tallada en la roca, dispuesta perpendicularmente frente al acceso eclesial, que apareció sin restos óseos y rellena por el mismo preparado de roca machacada y cal que constituye el suelo de la estancia. Dada su situación, se interpretó en su día como una sepultura privilegiada que nunca llegó a utilizarse; sin embargo, la superposición comprobada entre la escalera del vestíbulo y el área cementerial externa abre una nueva posibilidad: que la sepultura de su interior corresponda realmente a una primera fase de la necrópolis, abandonada al construir el vestíbulo, y que fuera vaciada en el momento de su obliteración. La comprobación definitiva de esta hipótesis depende de la continuación de los trabajos en dicha estancia, siendo imposible en la actualidad afirmar la coetaneidad o la posterioridad de este espacio respecto a la basílica.

El resto de las remodelaciones afectan especialmente al eje litúrgico que discurre a lo largo de la nave central, incluyendo en el *sanctuarium* y el contra-coro, así como al área bautismal. Como he señalado con anterioridad, la cabecera de la iglesia sufrió una significativa remodelación que afectó al ábside y al coro antepuesto en el primer intercolumnio. Consecuencia de esa actuación fue la separación de ambos espacios mediante canceles; el realzamiento del coro, cuya pavimentación original de ladrillo fue sustituida por una nueva de piedra y cal sobre un preparado de tierra anaranjada, y la modificación de la accesibilidad al santuario, a cuyas puertas laterales se incorporaron igualmente canceles que delimitaban aún más claramente el espacio reservado en la liturgia.

La elevación del suelo del santuario respecto al del resto de la iglesia parece ser una característica frecuente que, junto con los canceles, señala materialmente el área reservada[23]. En el caso del Tolmo esa elevación se daba ya en el diseño original del *Sanctuarium*, marcando una sección ascendente en tres niveles: suelo de la iglesia, coro en el primer intercolumnio y ábside; no obstante, su reforma contribuyó a realzar aún más la cota de circulación y a hacer más opaco el espacio, al introducir un frente de canceles entre el ábside y el coro y cerrar sus accesos laterales. En algunos otros edificios, como Torre de Palma en Monforte (Portugal) y el Bovalar en Lérida, se observa una tendencia similar a realzar o repavimentar el suelo del *sanctuarium* en un momento avanzado de su historia; en el ejemplo ilerdense se produjo un realzamiento de ambos espacios con la colocación de canceles que cerraban el ábside y el coro (Palol, 1994: 2). Del mismo modo, la iglesia de Santa María de Mijanjos en Burgos sufrió una reforma en el momento de su consagración —años 591, 596 ó 602—consistente en la regularización del espacio presbiterial, que fue dotado de cancelas e iconostasios (Lecanda, 2000: 190).

Desconocemos con certeza el momento exacto de la erección del contra-coro, pero sus características constructivas, especialmente el aparejo y su forzado e irregular acoplamiento a las columnas, sugieren una datación posterior al diseño original del edificio. Aunque no existe ningún argumento estratigráfico que permita determinar la coetaneidad de estas reformas, parece posible relacionar la remodelación del santuario y la monumentalización de su acceso nororiental —en el caso de que se confirme su construcción posterior—, con la erección del contra-coro y el reforzamiento del eje litúrgico entre ambos. De hecho, en el Bovalar, que constituye hoy por hoy su paralelo más cercano, la ordenación de la circulación desde la cabecera al fondo de la nave se considera de «*cronología tardía en relación a la estructura y uso del edificio*» y correspondiente a un segundo momento de la liturgia del mismo (Palol, 1989a: 1999). Lo mismo ocurre en Torre de Palma, en Monforte (Portugal), donde se atestigua una reorganización del espacio interno de la basílica con la repavimentación en mármol blanco, rosa y gris del

23 En el caso del Germo, por ejemplo, un escalón de 16 cm marca la diferencia (ULBERT, 1971: 163; 1967: 346).

*sanctuarium*, que se extiende hasta el ábside contrapuesto por un corredor axial flanqueado por muros a lo largo de la nave central; un pavimento idéntico al del baptisterio, que al parecer se construye en este momento, junto con la ampliación occidental de la basílica, ocupa lo que antes era un vestíbulo y un espacio abierto. Esta importante actuación, correspondiente a la fase III establecida por sus excavadores, se fecha por criterios tipológicos a fines del siglo VI o principios del VII (Maloney, 1989) y constituye la última remodelación importante del complejo antes de su abandono.

Con independencia del fundamento arqueológico de la datación antedicha, cuestionada recientemente por C. Godoy (1995: 298), los datos del Tolmo, El Bovalar, Torre de Palma y quizá Mértola, aunque en este caso no se establece con claridad el momento de la reforma que alarga el muro sur del coro (Macías, 1995: 287), sugieren la posibilidad de una remodelación litúrgica de época visigoda avanzada[24], tendente a reforzar y señalar el eje axial entre el *sanctuarium* y el contra-coro, con la formalización del pasillo mediante canceles o muros de flanqueo, al tiempo que se destaca el centro simbólico de la iglesia, realzando el pavimento del *sanctuarium*, y se cierra aún más introduciendo una nueva línea de canceles entre el ábside y el coro. Cabe preguntarse si esta «*tendencia a hacer más opaca la zona de la celebración de los misterios, creándose un espacio más críptico*», que apunta C. Godoy en el caso del Bovalar (Godoy, 1995: 226) y que ahora se puede constatar en el Tolmo, podría denotar algún cambio litúrgico, y en consecuencia arquitectónico, en las iglesias en el siglo VII.

Al margen de esta gran actuación en el eje litúrgico del complejo, se constatan pequeñas intervenciones en otros ambientes de la iglesia. En el *sacrarium* se adosó un banco al recorte de la roca que delimita la estancia por el oeste, apoyándose sobre la cubierta de la tumba excavada en su interior. Para su construcción se emplearon lajas de piedra arenisca y ladrillos del mismo módulo de la producción visigoda documentada en la bóveda del ábside y en el primer pavimento del coro, de donde seguramente provendrían, trabados con la característica tierra anaranjada que se documenta igualmente en otras pequeñas reformas, como la de los escalones de la estancia colindante al baptisterio.

El uso de la arcilla anaranjada en algunas reformas puntuales de la segunda fase de la iglesia obliga a plantear el problema de las pavimentaciones. Como ya se ha señalado, los indicios de la excavación sugieren que la pavimentación original de la iglesia se realizó con un mortero de cal obtenido a partir de la propia arenisca del cerro que lo hace mimético; sin embargo, en algunos lugares de la nave lateral norte se hallaron restos de un suelo realizado con un barro naranja, compacto, con pequeños guijarros y fragmentos de cerámica, que podría corresponder a la repavimentación de ciertos sectores del aula en el momento de la reforma del santuario. Por encima de estos eventuales suelos aún se constató una nueva capa de cal relacionada con un murete de barro y piedra dispuesto de norte a sur en el extremo occidental de la nave lateral norte, conformando un pasillo entre el muro perimetral de la iglesia y el contra-coro, cuya vinculación al uso litúrgico del edificio no ha podido establecerse con claridad[25].

---

24 Uno de los mejores ejemplos de esta señalización simbólica del pasillo central, en este caso en forma de «T» «*con el brazo corto de dicha letra anexo y paralelo al transepto y el brazo largo cruzando longitudinalmente toda la nave por su parte central, desde el santuario central a la embocadura del contra-ábside*», procede de Santa María de Mijangos, y está conformado por la distribución y disposición de las piezas cerámicas del embaldosado. Sin embargo, tal disposición parece estar ya presente en el diseño inicial, paleocristiano, del edificio (LECANDA, 2000: 193).

25 Aunque este nuevo suelo parece ser previo a la destrucción definitiva del edificio, su posición estratigráfica parece sugerir su posterioridad al uso litúrgico, en relación a otras ocupaciones puntuales que se constatan en otros ambientes del mismo.

En rigor, no podemos aportar fechas precisas ni asociaciones estratigráficas completas para todas estas reformas; lo único que podemos señalar, atendiendo a la estratigrafía relativa de los diversos ambientes y a sus semejanzas constructivas, es que tanto el banco del *sacrarium* como el recrecido del coro, los muros del contra-coro o la refacción de los escalones de la estancia colindante al baptisterio, tienen una factura similar, utilizan el mismo barro anaranjado y podrían ser contemporáneos, lo que nos permite incluirlos a todos en una misma fase de reforma arquitectónica y litúrgica de la iglesia, a la que no debieron ser ajenos el propio baptisterio y la estancia aneja al mismo.

En el banco corrido que circunda esta última estancia, se documentó el reempleo como material de construcción, junto con otras piezas romanas, de un fuste incompleto de columna con una decoración de hexágonos y espigas tallados a bisel, semejantes a los de algunas barroteras de cancel procedentes de Aljezares (Ramallo, 1986: 136). Esta acción, llevada a cabo durante la vida funcional del edificio, al igual que todas las anteriormente comentadas, se convierte en un indicio claro de la obsolescencia de algunas estructuras arquitectónicas y/o decorativas del edificio original y de la remodelación de su proyecto icnográfico. En un avance reciente, escrito cuando aún no había concluido la excavación de la cabecera, sugerimos que esta pieza podía proceder de un baldaquino o un elemento de mobiliario litúrgico situado originalmente en el baptisterio, por ser éste el lugar donde se habían documentado profundas transformaciones, mientras la iglesia seguía aún funcionando (Abad, Gutiérrez y Gamo, 2000b, 214). En la actualidad, es necesaria mayor prudencia a la hora de establecer dicho origen, ya que la fisonomía del *sanctuarium* también resultó profundamente afectada por estas reformas y, además, no podemos olvidar el edificio frontero como procedencia alternativa.

En cualquier caso, el espacio bautismal es sin duda el ámbito donde mejor se constata una compleja secuencia de remodelaciones, que indudablemente deben ponerse en relación con las transformaciones litúrgicas derivadas de la generalización de dicho sacramento y su aplicación progresiva a poblaciones infantiles. La primera piscina cruciforme, cuyo paralelo más preciso es la de la Villa romana de Saucedo en Toledo (Ramos Sainz, 1994)[26], sufrió numerosas transformaciones a lo largo de su uso, en una tendencia patente a la disminución de tamaño y profundidad (Abad, Gutiérrez y Gamo, 2000b). La progresiva reducción de las pilas, unida a la evolución tipológica desde la planta cruciforme o rectangular a las plantas centradas con pretil circular, se constata también en Aosta (Bonet y Perinetti, 1986: 24-28), Sevilla (Bendala y Negueruela,1980: 349-352), Gerena (Fernández Gómez *et alii:* 1987, 110) y Barcelona (Oriol Granados, 1995); en el Bovalar y en Son Peretó se documenta igualmente la sucesión de piscinas de formas similares —cuadrangular y superpuesta en el primer caso o desplazada al oeste en el segundo (Palol, 1994: 28 y 22)— que deben corresponder a dos momentos constructivos diferentes[27]. Quizá la evolución más similar proceda del Germo, cuya piscina bautismal sufrió un proceso comparable de reducción paulatina. Según las palabras de su excavador, su zanja original, de 2,30 m de largo, 1,90 de ancho y 1,07 de profundidad, se rellenó «… *con piedras y mortero, dejando libre la*

26 Esta piscina corresponde a la tercera fase constructiva de la villa, consistente en una reforma de la residencia privada, fechada entre fines del siglo V y comienzos del VI; dicha reforma supuso la transformación de un gran salón de planta compleja en basílica de culto cristiano, mediante la adición de un ábside cuadrangular y de un baptisterio en cuyo interior se construyó la piscina que nos ocupa (BENDALA, CASTELO y ARRIBAS, 1998: 306-7).

27 En el caso de Son Peretó, P. DE PALOL (1994, 22) propone el uso simultáneo de ambas piscinas, destinándose la más antigua al rito de inmersión y la más moderna a bautismo por infusión, por estar a una cota superior; recientemente C. Godoy cuestiona dicha coetaneidad siguiendo a N. Duval (GODOY, 1989, 630 ss y 1995, 160).

*forma aproximada de la pila y de las escaleras. (…)Posteriormente, las paredes laterales, las escaleras y la parte inferior de la propia pila se recubrieron con una capa del mismo material del pavimento, alisándose después la superficie de las paredes laterales y de las escaleras con mortero de cal blanco. La capa con las inclusiones de escoria alcanza en los escalones y paredes laterales un espesor de 0,05 m y el suelo llega a los 0,10 m. Por último se echó en el suelo una capa de 0,06 metros de espesor de un fino mortero de cal blanco con inclusiones más pequeñas de escoria*» (Ulbert, 1971: 159; 1967: 342).

De hecho, autores como J.-Ch. Picard proponen relacionar esta disminución paulatina de tamaño de las pilas bautismales con la generalización del bautismo infantil, aunque se conserve el rito de inmersión (Picard, 1989: 1455); sin descartar esta hipótesis, conviene tener presentes también otras posibles explicaciones para esta aparición de nuevos diseños en las estructuras bautismales, como son la sustitución del rito de inmersión por el de infusión o los problemas de abastecimiento y mantenimiento de las infraestructuras hidráulicas. Por último, interesa destacar también que dicho proceso de reducción comienza por la obliteración, parcial primero y total después, de los brazos lobulados de la primitiva piscina cruciforme, perpendiculares al eje litúrgico, que en opinión de C. Godoy servían para acoger a los diáconos que acompañan al neófito durante el rito de inmersión (Godoy, 1986: 133).

En el caso del Tolmo, la compleja sucesión de estructuras resulta sorprendente desde un punto de vista cronológico, ya que el edificio bautismal, construido hacia finales del siglo VI o más probablemente en el VII, como la basílica, pierde su funcionalidad litúrgica en un momento indeterminado del siglo VIII y está completamente arruinado en el IX, cuando su solar lo ocupa un barrio de época emiral. En consecuencia, el baptisterio tendría una vida funcional máxima de dos siglos, lapso temporal en el que se documentan un gran número de reformas sucesivas, que contrastan con el pobre uso funerario de la iglesia, muy escaso en comparación con otros edificios de larga vida litúrgica como el Bovalar. Aunque resultaría tentador relacionar alguna de estas remodelaciones de la piscina bautismal con la remodelación del *Sanctuarium* y del contra-coro en el edificio basilical propiamente dicho, no tenemos ninguna evidencia estratigráfica que nos permita establecer una correlación más allá del sentido común y, desde luego, resulta imposible determinar con cuál de ellas.

En nuestra opinión, todas estas reformas evidencian la adecuación del complejo religioso a las nuevas necesidades litúrgicas que debieron irse planteando a lo largo de su uso, es decir, durante el siglo VII, y desde luego son previas a su desacralización. Una vez que ésta se ha producido, el edificio inicia un proceso de degradación en el que conviven los expolios con el reempleo doméstico de ciertos ambientes; pero esa ya no es la historia del edificio sino de su ruina.

## LA ORGANIZACIÓN ESPACIAL Y LITÚRGICA DEL EDIFICIO RELIGIOSO

Sin duda, uno de los aspectos más interesantes y complejos del estudio arqueológico del edificio es la identificación de los escenarios litúrgicos, es decir, la interpretación funcional de sus distintos espacios arquitectónicos, más allá de aspectos obvios como la relación de la piscina con el sacramento del bautismo o la localización del *sanctuarium* en la cabecera de la iglesia. Pese a la dificultad que entraña esta interpretación de los vestigios materiales en ausencia de fuentes escritas, epigráficas o de mobiliario litúrgico significativo, la organización del conjunto permite recrear su sentido litúrgico y sugerir algunas hipótesis al respecto. Somos conscientes de que los

escenarios litúrgicos pudieron modificarse a lo largo de la vida funcional del edificio, y de hecho lo hicieron, como hemos expuesto en el epígrafe anterior.

Es evidente que esa evolución rica en matices escapa a una eventual lectura arqueológica de los restos conservados, pero no es menos cierto que permite al menos la comprensión del proceso acabado, esto es, la interpretación litúrgica del edificio religioso en su momento final. Como hemos visto, el complejo religioso del Tolmo de Minateda comprende tanto el edificio basilical de tres naves y entradas laterales, como el baptisterio situado a sus pies. El ábside exento de planta semicircular peraltada y el coro sobreelevado en el primer intercolumnio de la nave central definen indudablemente el *sanctuarium,* donde debió ubicarse el altar mayor. Se trata —como es preceptivo— de un espacio reservado, delimitado por canceles, que dispone a su vez de tres accesos expeditos: uno central alineado con el contra-coro, y dos laterales, que fueron cerrados con canceles en una reforma posterior, que realzó además el pavimento del coro y separó con canceles este espacio del ábside; el hecho de que los nuevos umbrales de los vanos laterales carezcan del riel de encastre, denota el carácter removible de ambos cerramientos, que podían abrirse o cerrarse a voluntad en circunstancias litúrgicas determinadas, como por otro lado ocurre también en el baptisterio. Ya se ha señalado con anterioridad la imposibilidad de situar exactamente el altar mayor en uno de los dos ambientes que forman el recinto sacro de la cabecera (ábside o primer intercolumnio de la nave central), distinguiendo así en rigor el *sanctuarium* del coro; y si bien nos parece más lógico llevar el primero al ábside y el segundo al espacio antepuesto, no deja de ser una elección subjetiva que cuenta con significativos ejemplos de lo contrario, como ocurre en la basílica-*martyrium* de Empúries[28]. De otro lado, las improntas conservadas en el suelo del ábside no permiten confirmar la existencia de un relicario, que quizá pudo situarse en el propio basamento del altar.

A ambos lados de la cabecera sobresalen a modo de crucero dos cámaras laterales, que permiten el acceso desde el área funeraria situada en torno al ábside: la septentrional es un vestíbulo con un ingreso escalonado a través de un arco decorado en estuco, mientras que la estancia frontera en el lado meridional es realmente una cámara funeraria a la que se le atribuye también la función de *sacrarium*, un espacio restringido al servicio del clero donde se depositan los objetos sagrados. La primera constituye, tanto por su comunicación directa con la zona del santuario como por su factura monumental, una entrada señalada de utilización restringida al clero, vinculada seguramente a las procesiones solemnes que requerían ciertos rituales litúrgicos; desde ella se accedería a la nave septentrional de la iglesia y al coro a través de la puerta lateral de ese mismo lado. La cámara meridional frontera se comunica con la basílica a través de un ingreso escalonado, igualmente enfrentado con la otra puerta lateral del coro, y a más de la tumba monumental tallada en una esquina, presenta en su centro la impronta del tenante de una mesa, a la que se suma en un segundo momento, posiblemente contemporáneo a la reforma de la cabecera, un banco de obra adosado a su pared occidental. Su identificación con el *sacrarium* se basa exclusivamente en su ubicación espacial, próxima y accesible desde el *sanctuarium* (Godoy, 1995: 94), ya que ningún hallazgo de mobiliario litúrgico confirma dicha adscripción. La cámara, que se reutilizó posteriormente como espacio doméstico, no contenía elementos

28 Esta iglesia, de una sola nave, tiene un ábside semicircular peraltado que acoge el coro, mientras que el *sanctuarium* ocupa el espacio antepuesto. El altar, compuesto por un *stipes* y una *mensa* reempleadas, se disponía sobre la tumba primigenia, en torno a la cual se organizó el monumento. En la primera fase el *sanctuarium* se distingue de la nave por el distinto color de la pavimentación, mientras que en la segunda se realza con un nuevo pavimento (NOLLA y SAGRERA, 1995: 84 ss.).

muebles o cerámicas adscribibles a su uso litúrgico, como ocurre en la mayoría del complejo religioso.

En rigor, los únicos elementos significativos aun sin ser claramente litúrgicos —un conjunto metálico compuesto por varios objetos de hierro (una badila, eslabones, ganchos, etc.) y distintas partes de una pieza para colgar de bronce— aparecieron en la sala aneja al baptisterio, situada entre éste y la puerta meridional. Sin embargo, descartamos su uso como *sacrarium* por su lejanía del *sanctuarium*, su evidente vinculación al baptisterio y por las propias condiciones del hallazgo, que no estaba en ningún caso en posición primaria, ya que se halló en el nivel de abandono de la estancia correspondiente a un uso doméstico y asociado a diversas cerámicas (ollas, botellas, etc.) y a un pequeño ovicáprido; en tales circunstancias es poco probable que el material metálico se encontrase en su lugar de procedencia y parece más lógico pensar en algún tipo de ocultación o atesoramiento. Al margen de este contexto, se halló en las inmediaciones la base de lo que podría ser una patena de bronce, pero estaba igualmente en niveles posteriores al uso litúrgico.

Como ya hemos dicho, la estancia que hemos considerado el *sacrarium* se comunica con la iglesia en su cabecera, pero permite también el acceso al edificio desde el exterior por un vano abierto en su fachada oriental. Esta puerta comunica con la necrópolis a través de un estrecho pasillo entre tumbas y carece de la monumentalidad del vestíbulo septentrional; no obstante, creemos que esta entrada también debió estar vetada al común de los fieles, ya que de ser cierta nuestra atribución, atraviesa el propio *sacrarium*, un ámbito restringido por definición, al contener los objetos de uso litúrgico necesarios para la ceremonia eucarística. Además, esta estancia tiene un uso sepulcral infrecuente en los *sacraria*, que le confiere también la función de capilla funeraria que sólo se ha atestiguado en la basílica del anfiteatro de Tarragona (TED'A, 1990, 212)[29].

Al margen de este ejemplo existe otro más discutible en la basílica de Cap des Port, en Fornells (Menorca), donde recientemente C. Godoy ha identificado las estancias 5 y 9 —comunicadas entre sí en un primer momento— con el *sacrarium* en razón de sus hallazgos[30]; aunque los accesos a la habitación 9 se tapiaron en una fase posterior y se convirtió en cámara funeraria, Godoy sugiere que «*habiéndose encontrado ese material en la cámara 5, desempeñara la función de sacrarium hasta los últimos días del edificio de culto*» (Godoy, 1995: 171). En tal caso, tendríamos un nuevo ejemplo de uso funerario del *sacrarium* comparable al del Tolmo, pero en mi opinión tal identificación deja abiertos numerosos interrogantes: en primer lugar, resulta extraño que el *sacrarium* de Cap des Port sea a su vez el vestíbulo del baptisterio, si bien el carácter esporádico del rito bautismal —concentrado en dos momentos del año— podría explicar esta doble naturaleza; de otro lado, el hallazgo de una cruz para hincar en el baptisterio de Mértola permitiría reconsiderar el significado de algunos de los hallazgos a los que alude Godoy, y

29 En el caso de Empúries se constatan varias capillas funerarias de gran privilegio en torno a la iglesia, siendo el caso más destacado el de la estancia A, que contenía un significativo sarcófago y estaba comunicada directamente con la iglesia; mientras que el *sacrarium* se relaciona con una cámara situada a la izquierda del ábside y únicamente accesible desde el *sanctuarium* (NOLLA y SAGRERA, 1995: 102 ss.). A tenor de este y otros ejemplos, podría considerarse que la estancia que venimos identificando con el *sacrarium* en la basílica del Tolmo fuese realmente una cámara funeraria, reservando la función de sacristía para la estancia aneja al baptisterio; no obstante, creo que la vinculación de la primera al *sanctuarium* refuerza nuestra hipótesis.

30 Una cruz de bronce, interpretada como un elemento de suspensión de un lampadario o incensario, y copas de vidrio en la nº 5 y una pátera de TSC, con una cruz de círculos estampillados que interpreta como una patena eucarística, restos de lucernas, vidrios y placas circulares de mármol en la 9 (GODOY, 1995: 171).

por último, aun aceptando la identificación del *sacrarium* de Cap des Port, parece claro que en este caso el uso funerario es posterior y fruto de una remodelación, a diferencia del Tolmo, donde la tumba parece corresponder al uso primigenio de la estancia y fue expoliada o trasladada antes de su abandono y transformación en vivienda.

Es bien sabido que el enterramiento privilegiado en el interior de las iglesias —entendiendo por tal sepulturas expuestas al público en las naves (Duval, 1981: 187)— se practicó con abundancia en numerosas basílicas[31], a pesar de la manifiesta oposición de las autoridades eclesiásticas, expresada en el canon XVIII del 1er Concilio de Braga (año 561)[32]. Sin embargo, los enterramientos dentro de los *sacraria* o en cámaras funerarias próximas al *sanctuarium* son más escasos y denotan una singularidad en su propio carácter de privilegio, que viene condicionada por el rango jerárquico de los allí enterrados, a propósito de lo cual Cristina Godoy señala «…*la posibilidad —aunque excepcional— de ubicar un enterramiento en el sacrarium, excepcionalidad que las fuentes relacionan con personajes muy relevantes, tales como reyes o miembros de la alta jerarquía eclesiástica*» (Godoy, 1995: 202).

Efectivamente, sabemos de al menos dos ejemplos de enterramientos episcopales practicados en las inmediaciones del *Sanctuarium* de sendas basílicas hispanas: el primero está atestiguado tanto en las fuentes escritas como en las arqueológicas, lo cual no es frecuente, y corresponde a la basílica de Santa Eulalia en Mérida, mientras que el segundo se ubica en Segóbriga. En el caso emeritense las *Vitas* recogen la existencia de una cripta donde fueron sepultados los obispos emeritenses de los siglos VI y VII, no lejos del altar de la virgen Eulalia[33]; lugar que ha sido identificado recientemente por los excavadores de la basílica con la «cripta de los arcos», situada en su transepto (Caballero y Mateos, 1991; Mateos, 1999: 162[34]). El segundo ejemplo procede de la basílica exterior de Segóbriga, en cuyas cámaras laterales se produjo la inhumación *ad martyres* de varios obispos de la ciudad, de los que se conservan sus epitafios[35].

---

31 Como Caps des Ports, Sa Carrotxa, El Bovalar, Empúries, Villa Fortunatus, La Vega del Mar, Gerena, Casa Herrera, el Gatillo, entre otras muchas; una aproximación general a todas ellas, recogiendo su bibliografía pormenorizada, puede verse en GODOY, 1995.

32 «*Item placuit, ut corpora defunctorum nullo modo intra basilicam sanctorum speliantur, sed si necessae est de foris circa murum baselicae usque adeo non abhorret. Nam si firmissimum hoc brebilegium usque nunc retinent civitates, ut nullo modo intra ambitus murorum cuiuslibet defuncti corpus humetur, quanto magis hoc venerabilium martyrum debet reverentia obtinere*» («También se tuvo por bien que no se dé sepultura dentro de las basílicas de los santos a los cuerpos de los difuntos, sino que si es preciso, fuera, alrededor de los muros de la iglesia, hasta el presente no está prohibido, pues si hasta ahora algunas ciudades conservan firmemente este privilegio, que en modo alguno se entierre el cadáver de ningún difunto dentro del recinto de sus muros ¿cuánto más debe exigir esto mismo la reverencia de los venerables mártires?» (VIVES, 1963: 75). Esta negativa rotunda, aunque frecuentemente vulnerada a juzgar por los datos arqueológicos, se seguirá manteniendo siete siglos después, en el Sínodo de León de 1267 (ORLANDIS, 1976: 278).

33 «*Horum igitur supradictorum sanctorum corpora in una eademque cellula haud procul ab altario sanctissimae virginis Eulaliae honorifice tumulata quiescunt*», *Liber Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, XV, 1 (Camacho, 1988:78)

34 En este trabajo, P. Mateos recoge la discusión suscitada por C. GODOY (1995: 281), partidaria de identificar la cripta de los obispos emeritenses con la «de las pinturas» —situada en los pies del edificio— donde se halló la tumba del archidiácono *Heleuterius*, igualmente citado en las *Vitas,* y la rebate señalando que el expolio de sus contenidos impide hallar argumentos arqueológicos concluyentes en uno u otro sentido, siendo entonces decisiva la localización de las *Vitae* cerca de las reliquias de la Santa (MATEOS, 1999: 162-3).

35 Se trata de los obispos Nigrino, Sefronio y Caonio, cuyos nombres se conocen por una inscripción hoy perdida hallada en las excavaciones de finales del siglo XVIII, a los que se suma el fragmento de otra inscripción hallada en dicha basílica, con el nombre de Honorato, que pudo ser también otro obispo enterrado en dicho lugar; por fin en una de las cámaras de la basílica se halló el sepulcro de *Sefronius* con un extenso epitafio métrico que recoge la fecha de su muerte el 16 de junio del año 550 de J.C. (ALMAGRO BASCH, 1983, 1984 y 1986; Caballero Zoreda, 1981; ALMAGRO y ABASCAL, 1999; una recopilación de la bibliografía sobre la basílica puede verse en GODOY, 1995: 245-6).

Todos los indicios sugieren que la tumba del *sacrarium* de la basílica del Tolmo debió estar destinada a un personaje muy importante en la jerarquía eclesiástica, al tiempo que los dos casos aducidos —Mérida y Segóbriga— constatan la existencia del enterramiento episcopal *ad sanctos*. En este estado de cosas cabe preguntarse sobre el eventual destinatario de dicha sepultura, y la candidatura de *Sanabilis* —primer obispo atestiguado de la iglesia *Eiotana*/*Elotana* y único que sepamos con certeza que ostentó la cátedra por sí sola, sin compartir titularidad con la vecina iglesia Ilicitana— resulta muy tentadora. Si la localización de *Eio*/*Elo* en el Tolmo se confirma (Gutiérrez Lloret, 2000a), el rango episcopal debería llevar aparejado la previsión de una capilla funeraria en la catedral, donde acoger los restos de sus dignatarios[36]. Más tarde, con el traslado de la residencia oficial del obispo a *Ilici*, los restos de éste y otros dignatarios eclesiásticos pudieron ser trasladados. No obstante, y a pesar de lo sugerente de esta hipótesis, carecemos por el momento de ninguna confirmación epigráfica.

Dentro de la lógica litúrgica y espacial del edificio, los dos accesos que se sitúan en las fachadas laterales del mismo y permiten ganar cómodamente el ámbito basilical, podrían ser las entradas comunes de los fieles en su asistencia a los cultos, quedando las de la cabecera reservadas para el clero o las procesiones litúrgicas, mientras que el baptisterio situado a los pies sólo era practicable desde el interior de la iglesia. No obstante, la excavación en curso del edificio situado frente a la fachada norte de la iglesia puede hacernos reconsiderar el carácter público de su ingreso septentrional. Esta entrada constituye el eje de comunicación natural con dicho edificio, de aparente función residencial y representativa, y su pórtico se abre a una especie de plazoleta irregular, donde se ubica un aljibe, únicamente accesible por dos pequeños pasos situados en sus extremos oriental y occidental: el acceso oriental lo define el espacio comprendido entre la escalera del vestíbulo monumental de la iglesia y la esquina del edificio frontero[37]; el paso occidental se sitúa entre la esquina noroccidental del baptisterio y el edificio frontero, y viene definido por un gran sillar alineado con las fachadas de ambos edificios, que hace las veces de umbral, definiendo un vano de unos 2,50 metros de luz. Aunque este paso queda en el límite de la excavación y su interpretación definitiva está condicionada a la ampliación del área excavada, sus características parecen sugerir una entrada monumental, rematada quizá con un arco, que recuerda —salvando las distancias— la monumentalización de la entrada a la plaza de acceso a la iglesia de Empúries[38]. Si se confirmara la vinculación entre la entrada lateral norte de la iglesia y el edificio frontero, habría que pensar que la única puerta libremente transitable por los fieles sería la que se abre en la nave lateral sur, cuyo exterior se desconoce por situarse bajo las estructuras islámicas conservadas.

En los pies de la basílica, ocupando el tramo final de la nave central, se sitúa una estructura, que por su técnica constructiva podría corresponder a un segundo momento, aunque no existe certeza estratigráfica sobre este particular; dicho ambiente posee también dos entradas flanqueadas por sólidas jambas: una en el eje de la nave central, frente al *sanctuarium*, y otra en el lado meridional, frente a una cámara auxiliar. La posición de esta estructura a los pies de la nave

---

36 Según el *Liber Ordinum*, después del traslado del cuerpo del obispo difunto al sepulcro, las ceremonias de echar sal, incensar y colocarlo en el mismo, se deberá celebrar una misa por el obispo «… *in ecclesia illa ubi sepeliendus est*» (PUERTAS, 1975: 140).

37 Entre la esquina del edificio frontero y el ángulo del vestíbulo y la iglesia hay 2,13 m, si bien esta anchura se reduce en la práctica a algo menos del metro (0,96) por los peldaños de la escalera.

38 En este caso, con la reforma del edificio se reordena la circulación y se adapta la entrada, construyéndose una rampa flanqueada por sendas columnas de gres (NOLLA y SAGRERA, 1995: 105).

central, su disposición simétrica y afrontada al coro, su delimitación con un muro y la señalización de sus vanos con grandes jambas, demuestra el carácter sagrado y restringido de este recinto, para el que la tradición arqueológica ha generalizado el término contra-coro (Fig. 9). Entre las múltiples funciones propuestas en su día por N. Duval al estudiar las iglesias africanas de doble ábside (1970) —inversión litúrgica del ábside, uso funerario, martirial o litúrgico—, C. Godoy se ha decantado por una función conmemorativa de los mártires y escenario de las lecturas de sus pasiones (1995: 87), lo cual en principio no está reñido con su uso funerario. Sin embargo, en el caso de la iglesia del Tolmo este uso debe descartarse completamente, pues no existen enterramientos en su interior, al contrario de lo que ocurre en uno de sus paralelos más próximos, el Bovalar, donde bajo su estructura se conservan algunas sepulturas[39]; a diferencia también de lo observado en Son Peretó (Palol, 1994: 22), los contra-coros del Tolmo y de El Bovalar (Palol, 1994: 28) se construyeron directamente sobre el suelo de la nave central. Con este último edificio de culto comparte la delimitación de un trayecto ceremonial entre el coro y el contra-coro, lo que C. Godoy considera una extensión del primero a lo largo de la nave central y «*un rasgo hispánico-africano innegable*» (1995: 227).

Como se ha señalado con anterioridad, la puerta meridional del contra-coro es frontera a la otra cámara exenta del lado meridional de la iglesia, de la misma forma que la puerta del *sacra-*



FIGURA 10. *Vista general del baptisterio, con la piscina y cámaras laterales.*

39 El contra-coro del Bovalar se construyó sobre el nivel del pavimento del templo y sobre tres enterramientos de gran caja de losas calcáreas, más largas que el propio coro; P. de Palol señala que «*..des d'un punt de vista funcional, el cor no te cap mena de relació amb les tombes ni cap funció martirial com s'atribueix a aquests recintes en els exemples africans*» (PALOL, 1994: 28).

*rium* se abre frente a la entrada lateral del coro. Las características de esta sala, con bancos corridos en tres de sus lados; su ubicación medianera entre el vestíbulo de entrada a la iglesia y el propio baptisterio, y su posición frente al contra-coro, nos ha llevado a relacionarla con el rito bautismal (Fig. 10), considerando que pudo servir de antesala en el transcurso de la ceremonia, con independencia de cuantas otras funciones permanentes o esporádicas pudiera desempeñar durante el resto del año. Esta relación se pone de manifiesto al analizar la articulación de los espacios arquitectónicos que forman el baptisterio con la organización de los circuitos litúrgicos. Un avance de este análisis se ha divulgado en un trabajo reciente (Abad, Gutiérrez y Gamo, 2000 b) y constituye, en nuestra opinión, una de las más novedosas interpretaciones litúrgicas de un ámbito bautismal y por extensión del edificio basilical, a través de sus evidencias arqueológicas, en la línea del trabajo de Thilo Ulbert, pionero en Hispania (1978).

La distribución del espacio arquitectónico bautismal en la basílica del Tolmo de Minateda pone de manifiesto la linealidad del circuito litúrgico, que parte y concluye en la propia iglesia, dado que el baptisterio carece de cualquier ingreso directo desde el exterior de la basílica[40], cruzando transversalmente las tres estancias del baptisterio a través de los vanos occidentales. Así pues el problema no radica en la constatación de dicha linealidad en el itinerario sacramental, sino en determinar el sentido del circuito e identificar la función de los espacios anexos a la sala de la piscina.

En rigor, no existe ningún dato arqueológico que demuestre la dirección del circuito litúrgico, lo que trasladado a la planta del baptisterio implica saber por cuál de sus dos puertas ingre-

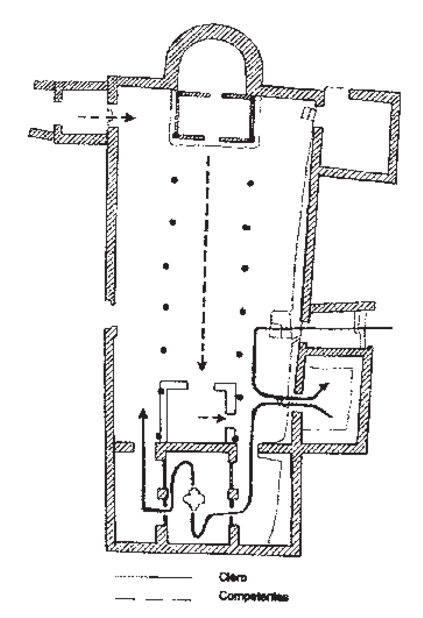



FIGURA 11. *Propuesta del circuito bautismal.*

40 Aunque parece que en otros baptisterios tripartitos situados en los pies de la iglesia, como el del Bovalar y quizá también el de Gerena, el acceso se resuelve de la misma forma, la mayoría de los baptisterios conocidos son también accesibles desde el exterior de la iglesia, como ocurre en Vega del Mar, Casa Herrera, Aljezares o Recópolis, lo que permitía que el itinerario de los *competentes* se iniciase fuera de la misma.

saban los candidatos al bautismo y por cuál salían los neófitos para incorporarse a los ritos eucarísticos. No obstante, la organización espacial y la distribución de ciertos ámbitos nos hace preferir una dirección sobre otra, reconstruyendo un circuito bautismal que permite, en consecuencia, interpretar los anexos a dicho ambiente (Fig. 11). En nuestra hipótesis, la circulación se organiza en un único sentido desde el extremo final de la nave lateral sur, por donde se penetra en el baptisterio, atravesándolo en el proceso del rito, hasta salir del mismo por la nave septentrional. Esta elección se apoya en la existencia de la habitación afrontada al contra-coro, con bancos corridos en tres de sus lados, y en la presencia de otro banco corrido en la habitación meridional del propio baptisterio, además de en la existencia también de sendas huellas de mobiliario litúrgico.

Según esta propuesta de itinerario bautismal, los *competentes* serían conducidos a la habitación meridional vecina al baptisterio, bien desde el exterior por la puerta abierta en este lateral, bien desde la propia iglesia acompañando a la procesión del clero; ésta podría partir del edificio situado al norte de la iglesia y penetrar en la misma por el vestíbulo escalonado que conduce directamente al *sanctuarium,* para desde allí, en el momento preciso, discurrir a lo largo del pasillo central hasta el contra-coro, cuya puerta lateral queda afrontada con la habitación antedicha.

Nos parece probable que durante la ceremonia bautismal esta cámara hiciese las veces de sala de espera, donde las distintas tandas de candidatos —niños, hombres y mujeres— aguardarían su turno para acceder al baptisterio sentados en los bancos corridos que la circundan. Aunque todos los autores que se han ocupado del tema insisten en la carencia de referencias literarias a salas de espera o vestuarios, su necesidad emana de la administración del sacramento por tandas, especialmente cuando aún no se ha generalizado el bautismo infantil (Iturgaiz, 1962, 53 ss. y Picard, 1989, 1457-58). De hecho, varios espacios anexos a los baptisterios se han interpretado de forma similar en la basílica del Germo (Ulbert, 1978, 168-9[41]) y Vega del Mar (Iturgaiz, 1962, 58-9; Ulbert, 1978, 171-2), a los que quizá se podrían añadir las estancias antepuestas en Casa Herrera, Aljezares y Torre de Palma. Evidentemente, y teniendo en cuenta que el bautismo es un rito que se celebra en contadas ocasiones anuales, generalmente el día de Pascua y el de Navidad, exceptuando los casos de enfermedad[42], esta cámara pudo actuar igualmente como *catecumeneo* para preparar a los *competentes* en determinados periodos e incluso cumplir a lo largo del año funciones variadas que no guardaran relación alguna con dicho sacramento.

Si se acepta esta función de antesala bautismal para la habitación afrontada al baptisterio, el acceso al mismo se debía hacer por su puerta meridional, siendo éste el orden del circuito. Una vez en la primera cámara, provista igualmente de un banco y de al menos dos mesas cuyas improntas se conservan en el suelo, los *competentes* se despojarían de sus vestimentas y se desarrollarían los ritos prebautismales: signaciones, renuncia al diablo, profesión de fe y unción prebautismal sobre la frente[43]. Una vez concluidos, se accedería por la pequeña abertura entre canceles al espacio bautismal propiamente dicho, donde se desarrollaría la ceremonia preceptiva

41 T. Ulbert asigna a esta estancia una función de *agnile*, entendiendo por tal una sala de espera de los candidatos al bautismo; por su parte C. Godoy señala lo inadecuado de tal denominación, ya que ese término procede de una fuente del siglo XI y no existe ninguna prueba de su utilización en época visigoda (GODOY, 1995: 271).

42 Concilio de Gerona del año 517, canon IV (VIVES, 1963: 39 y 40). En la vigilia pascual se llenaba la piscina y se procedía al bautismo, mientras que el jueves santo se dejaba de administrar el bautismo y las piscinas eran despojadas de todo adorno (PUERTAS, 1975: 123).

43 El significado simbólico original de todos estos ritos de la liturgia bautismal pueden verse en SAXER, 1988 y BAUDRY, 2001.

del bautismo por inmersión, en la que el aspirante descendería por las escaleras occidentales hasta el fondo de la fuente bautismal, para ascender ya bautizado por el lado oriental[44], en un símbolo de «nuevo nacimiento»[45], y ser recibido en la comunidad por el obispo mediante la imposición de la mano derecha[46]. Por fin, se ganaría la cámara septentrional donde el neófito recibiría la túnica blanca que simboliza la pureza de su nueva condición (Baudry, 2001:104-5) y saldría con los demás en solemne procesión de neófitos hacia el Santuario, quizá a través del propio pasillo central, para recibir la confirmación y asistir a la eucaristía[47].

Conviene tener presente que la separación del ámbito de la piscina, marcada por los canceles (Fig. 12), es física pero no visual, a no ser que hubiese cortinas o celosías de madera sobre ellos; esto implica por una parte que implica que acólitos y diáconos podrían intervenir en el ceremonial y que los competentes y neófitos que esperaban en ambas cámaras podrían seguirlo. Esta separación contribuye a realzar la sacralidad del recinto de la piscina, que una vez concluida la administración del sacramento volvería a ser cerrado, colocando las placas móviles en las ranuras a propósito; desde esta perspectiva cabe sugerir que los canceles fijos y removibles hallados en el recinto bautismal del Tolmo de Minateda podrían constituir la primera documentación arqueológica hispana de la práctica de cerrar y sellar el baptisterio a comienzo de la Cuaresma, cuando cesa la administración del bautismo, atestiguada en el canon II del XVII Concilio de Toledo del año 694[48], independizándolo así de las cámaras laterales que podrían seguir siendo accesibles y, por tanto, adaptables a otras funciones.

44 «*nam in aquis mersio quasi in infernum descensio est, et rursus ab aquis emersio resurrectio est*.» («Pues la inmersión en las aguas es como la bajada a los infiernos y la emersión de las mismas es la resurrección» (Canon VI del IV Concilio de Toledo, año 633; VIVES, 1963: 192). Esta reflexión se contiene en el seno de la discusión sobre la conveniencia de la triple o simple inmersión en el bautismo, que motivó una consulta al Papa Gregorio por parte del obispo Leandro; en el citado canon se establece que aun siendo litúrgicamente lícitas ambas, la eventual confusión con la práctica arriana de la trina inmersión hacía preferible la simple inmersión (ORLANDIS y RAMOS-LISSÓN, 1986: 270-2).

45 Sobre el significado simbólico del bautismo como regeneración o renacimiento espiritual («*lavacrum novi natalis*») véase BAUDRY, 2001:9-11).

46 La ubicación del obispo durante el rito se establece generalmente en relación con su obligación de recibir al neófito por el extremo oriental de la piscina; pero bien podría ocupar un lugar concreto y preferente en la sala; en este sentido es revelador el asiento litúrgico, flanqueado por dos columnas, correspondiente a la segunda fase, junto con un baldaquino, del baptisterio de Tharros (MORIGI, 1999: 166).

47 C. Godoy señala que los neófitos, ya vestidos con la túnica alba, entran a la iglesia por dos puertas distintas, una para los hombres y otra para las mujeres, «y se dirigen a la nave central —a la cual pueden acceder por unos batientes de los canceles— e inician una solemne procesión hacia el santuario, donde recibirán la primera comunión» (GODOY, 1998: 319).

48 En dicho canon se señala la obligación exigida por la costumbre antigua de cerrar y sellar con el anillo episcopal las puertas del baptisterio hasta La Cena del Señor, pero ante el incumplimiento de esta costumbre el concilio reitera su sagrado cumplimiento: «(…) *ideo per hanc nostram sententiam sancimus atque decernimus ut ita a totius Spaniae et Galliarum pontificibus custodiatur, quatenus in praedicto die, initii videlicet quadragesimae, et ostia sancti baptisterii cum laudum consummatione claudantur, et ab episcopis suorum anulorum sigillo obsignentur, ita ut nisi in Coena(e) Domini celebritate, quando more solito altaria assolent devestiri, eadem debeant ostia reserari. Inconveniens etenim res est, ut illic in praememoratis quadragesimae diebus cunctis aditus pateat adeundi, ubi non licet debitum mysterium exerceri*» («…por ello sancionamos y decretamos por esta nuestra sentencia que se guarde así por los pontífices de toda España y de las Galias y que en el referido día, a saber, el primero de la Cuaresma, se cierren las puertas del santo baptisterio con cánticos de alabanzas, y se sellen por los obispos con el emblema de sus anillos, de tal modo que no se abran las dichas puertas a no ser en la celebridad de la Cena del Señor, cuando los altares suelen desnudarse del modo acostumbrado; pues resulta inconveniente que los referidos días de la Cuaresma se permita la entrada a todos allí donde no es lícito ejercer el misterio debido»)*;* VIVES (1963: 529)*;* ITURGAIZ (1970: 259, n. 8). La ceremonia de clausura del baptisterio durante la cuaresma nos es también conocida a través de dos fuentes escritas: *De gloria martyrum* de Gregorio de Tours (I 24 P. L. 71, cols. 725 s.) y *De cognitione baptismi* de Ildefonso de Toledo (106, ed. J. CAMPOS, 1971, 337-39); ambos textos pueden verse en GODOY y GURT, 1998: 330-331.



FIGURA 12. *Restitución de uno de los canceles del edificio bautismal. La parte conservada in situ, abajo.*

Los datos arqueológicos demuestran que las remodelaciones del ámbito bautismal afectaron únicamente a la forma y dimensiones de la piscina y de su eventual baldaquino; por el contrario, su organización espacial tripartita y el itinerario ritual que de ella emana, así como los cerramientos con canceles de sus ambientes, corresponden al diseño inicial del complejo con la primera piscina cruciforme y mantuvieron su vigencia hasta el abandono definitivo del baptisterio (Abad, Gutiérrez y Gamo, 2000b).

Volviendo al ámbito estrictamente basilical y más allá de la eventual prolongación del coro a lo largo de la nave central, existen algunos indicios que podrían indicar la existencia de delimitaciones espaciales más o menos condicionadas por la liturgia. Es el caso de tres ranuras verticales, a modo de rieles de cancel, talladas en el banco de roca de la nave meridional de la basílica, entre la entrada y la sala auxiliar del baptisterio; dichas entalladuras pudieron servir para encastrar algún elemento vertical que delimitase el tramo de nave comprendido entre el contra-coro y el baptisterio, por el que debían circular los catecúmenos antes de acceder al baptisterio propiamente dicho. En la misma nave meridional, a la altura de la cuarta columna junto a la pared rocosa, se conserva *in situ* una laja de piedra arenisca colocada verticalmente en sentido perpendicular a la nave, que podría marcar una separación espacial entre los tres primeros intercolumnios y el resto del ámbito eclesiástico; la interpretación funcional de esta delimitación se nos escapa, aunque en Casa Herrera se ha propuesto identificar el primer tramo de la nave central como lugar de acomodo de los catecúmenos para asistir, durante el periodo de instrucción, a la primera parte de la misa (Godoy, 1995: 201).

El edificio basilical del Tolmo de Minateda constituye, hoy por hoy, uno de los mejores testimonios de arquitectura religiosa de época visigoda avanzada, que se inscribe en un proyecto urbano integral, concebido *ex nouo* y comparable, aunque en menor escala, con el de Recópolis, que no hay que olvidar fue fundada por Leovigildo para establecer la capital. Ambas ciudades se convertirán en dos de los cinco parques arqueológicos de Castilla-La Mancha, lo que sin duda contribuirá a difundir el conocimiento histórico de esta etapa, tanto en sus aspectos religiosos y eclesiásticos como políticos y urbanísticos.

## BIBLIOGRAFÍA


ABAD CASAL, L., «La epigrafía del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete) y un nuevo municipio romano del *Conuentus Carthaginensis*», *Archivo Español de Arqueología*, 1996, 69, 77-108.

ABAD CASAL, L., «El Campo de Hellín en época romana», *Macanaz Divulgación. Historia de la Comarca de Hellín,* 2, Hellín, 1997, pp. 39-56.

ABAD CASAL, L., «El Parque arqueológico del Tolmo de Minateda, elemento dinamizador de la Comarca de Hellín-Tobarra», *Cursos sobre el Patrimonio Histórico*, 5 (Actas de los XI cursos monográficos sobre el patrimonio histórico, Reinosa, 2000), 2001, 285-98, Santander.

ABAD CASAL, L. y SANZ GAMO, R., «El Tolmo de Minateda en época Ibérica (Hellín, Albacete), *apud:* J. Blánquez (ed.): *El mundo ibérico: una nueva imagen en los albores del año 2000*, Toledo, 1995a, 223-230.

ABAD CASAL, L. y SANZ GAMO, R., «La cerámica ibérica con decoración figurada de la provincia de Albacete. Iconografía y territorialidad», *Saguntum*, 29 (Homenaje a Milagro Gil-Mascarell), 1995b, Vol. I, 73-84.

ABAD CASAL, L. y GUTIÉRREZ LLORET, S., *«Iyih* (el Tolmo de Minateda, Hellín, Albacete). Una *ciuitas* en el *limes* visigodo-bizantino», *Antigüedad y Cristianismo*, XIV, 1997, pp. 591-600.

ABAD CASAL, L., GUTIÉRREZ LLORET, S. y GAMO PARRAS, B., «Excavación de una basílica visigoda en el Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete, España)», *Bulletin de l'Association pour l'Antiquité Tardive* (París), 1999, 8, 51-56.

ABAD CASAL, L., GUTIÉRREZ LLORET, S. y GAMO PARRAS, B., «La ciudad visigoda del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete) y la sede episcopal de Eio», *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno (Grandes temas arqueológicos* II), Valencia, 2000a, pp. 101-12.

ABAD CASAL, L., GUTIÉRREZ LLORET, S. y GAMO PARRAS, B., «La basílica y el baptisterio del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete)», *Archivo Español de Arqueología*, 2000b, 73, pp. 193-221.

ABAD CASAL, L., GUTIÉRREZ LLORET, S. y SANZ GAMO, R., «El Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete). Nuevas perspectivas en el panorama arqueológico del sureste peninsular», *Arqueología en Albacete, Jornadas de Arqueología de la U. A. M.*, 1993a, 145-176, Madrid.

ABAD CASAL, L., GUTIÉRREZ LLORET, S. y SANZ GAMO, R.: «El Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete) a la luz de las últimas excavaciones (1988-1992)». *El Acequión (Albacete) y El Tolmo de Minateda (Hellín). Síntesis de las investigaciones*, Albacete, 1993b, 29-51.

ABAD CASAL, L., GUTIÉRREZ LLORET, S. y SANZ GAMO, R., «El yacimiento urbano tardío del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete, España)», *Bulletin de l'Association pour l'Antiquité Tardive* (Paris), 5, 1996, 33-38.

ABAD CASAL, L., GUTIÉRREZ LLORET, S. y SANZ GAMO, R., *El Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete): una historia de 3.500 años*, Toledo, 1998.
ALMAGRO BASCH, M., *Segobriga I. Los textos de la Antigüedad sobre Segóbriga y las discusiones acerca de la situación geográfica de aquella ciudad*, *EAE*, 123, Madrid, 1983.
ALMAGRO BASCH, M., *Segobriga II. Inscripciones ibéricas, latinas paganas y latinas cristianas*, EAE, 127, Madrid, 1984.
ALMAGRO BASCH, M., *Segóbriga. Guía del conjunto arqueológico*, Madrid, 1986.
ALMAGRO GORBEA, M. y ABASCAL, J. M., «Segóbriga en la Antigüedad Tardía», *Complutum y las ciudades hispanas en la Antigüedad Tardía* (Alcalá de Henares, 1996), *Acta Antiqua Complutensia*, I, Alcalá de Henares, 1999, pp.143-59.
ARGENTE OLIVER, J. L. y DÍAZ DÍAZ, A., Tiermes IV. La Casa del Acueducto. (Domus alto imperial de la ciudad de Tiermes). Campañas 1979-1986. *Excavaciones Arqueológicas en España,* 167, Madrid, 1994.
AZKARATE GARAI-OLAUN, A. y QUIRÓS CASTILLO, J. A., «Arquitectura doméstica altomedieval en la Península Ibérica. Reflexiones a partir de las excavaciones arqueológicas de la Catedral de Santa María de Vitoria-Gasteiz, País Vasco», *Arqueología Medieval*, XXVIII, 2001, pp. 25-60.
BAUDRY, G.-H., *Le baptême et ses symboles. Aux sources du salut*, París, 2001.
BENDALA GALÁN, M., CASTELO RUANO, R. y ARRIBAS DOMÍNGUEZ, R., «La villa romana del Saucedo (Talavera la Nueva, Toledo)», *Madrider Mitteilungen*, 1998, 39-1998, 298-310.
BENDALA GALÁN, M. y NEGUERUELA MARTÍNEZ, I., «Baptisterio paleocristiano y visigodo en los Reales Alcázares de Sevilla», *Noticiario Arqueológico Hispánico*, 1980, 10, 335-374.
BONET, Ch. y BELTRÁN DE HEREDIA BERCERO, «Origen y evolución del conjunto episcopal de Barcino: de los primeros tiempos cristianos a la época visigótica», *apud: De Barcino a Barcinona (siglos I-VII). Los restos arqueológicos de la Plaza del Rey de Barcelona*, BELTRÁN DE HEREDIA BERCERO, J. (dir.), Barcelona, 2001, pp. 74-95.
CABALLERO ZOREDA, L., «Algunas observaciones sobre arquitectura española de «época de transición» (Cabeza de Griego) y Visigoda», *Innovación y continuidad en la España visigótica,* Toledo, 1981, pp. 69-103.
CABALLERO ZOREDA, L. y MATEOS CRUZ, P, «Excavaciones en Santa Eulalia de Mérida», *Extremadura Arqueológica*, III, 1992, 15-52.
CABALLERO ZOREDA, L. y ULBERT, T., *La basílica paleocristiana de Casa Herrera en las cercanías de Mérida (Badajoz)*, *Excavaciones Arqueológicas en España* 89, Madrid.
CAMACHO MACÍAS, A., 1988: *El Libro de las vidas de los Santos Padres de Mérida*. Opúsculo anónimo del siglo VII. Estudio, texto latino, versión española, anotaciones y apéndices documentales, Mérida, 1976.
CÁNOVAS GUILLÉN, P., «El material cerámico de construcción en época visigoda: la basílica del Tolmo de Minateda, Hellín, Albacete», *II Congreso de Historia de Albacete* (Albacete, noviembre del 2000), vol. I, 2002, pp. 293-300.
CÁNOVAS GUILLÉN, P., (e.p.): *«El material cerámico de construcción en la Antigüedad y la Alta Edad Media: Tolmo de Minateda,* (Hellín, Albacete). Albacete. Instituto de Estudios Albacetenses.
DOMÉNECH, C., «Trientes de Witiza», *La lección del tiempo*. Museo de Santa Cruz, Toledo 2002-2003, Toledo, 2002, pp. 58-59.

DUVAL, N., «Observations sur l'urbanisme tardif de Sufetula (Tunisie)», *Les Cahiers de Tunisie*, 1964, 45-46, 87-106.
DUVAL, N., «Les églises à deus absides d'Algerie. Analyse critique», *Corsi de cultura sull'arte ravennate e bizantina*, Bolonia, 1970, 17, pp. 119-148.
DUVAL, N., «Sépultures privilégiées dans un recinte: Timgad», *Recherches Archéologiques à Haïdra II*, pp. 187-200, Roma, 1981.
FERNÁNDEZ GÓMEZ, J.; ALONSO DE LA SIERRA, J. y GRACIA LASSO, Mª., «La basílica y necrópolis paleocristianas de Gerena (Sevilla*)», Noticiario Arqueológico Hispánico* 29, 1987, 105-199.
GAMO PARRAS, B., *La antigüedad tardía en la provincia de Albacete*, Instituto de Estudios Albacetenses «Don Juan Manuel», Ser. I, Nº 107, Albacete, 1998.
GODOY FERNÁNDEZ, C., «Baptisterios hispánicos (siglos IV al VIII). Arqueología y liturgia», *Actes du XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, Roma, 1989, 607-635.
GODOY FERNÁNDEZ, C., Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII), Universitat de Barcelona, 1995.
GODOY FERNÁNDEZ, C., «El complejo episcopal de Barcino. Cuestiones sobre función e identificación de los edificios», *Madrider Mitteilungen*, 39-1998, 1998, 310-322.
GODOY FERNÁNDEZ, C. y GURT ESPARRAGUERA, J. M., «Un itinerario de peregrinaje para el culto martirial y veneración del agua bautismal en el complejo episcopal de Barcino», *Madrider Mitteilungen*, 39-1998, 1998, 323-335.
GUTIÉRREZ LLORET, S., «De la *ciuitas* a la *madîna*: destrucción y formación de la ciudad en el sureste de al-Andalus. El debate arqueológico», IV *C. A. M. E.* (Alicante, 1993), Alicante, I, 1993a, 12-35.
GUTIÉRREZ LLORET, S., *La Cora de Tudmîr: de la antigüedad tardía al mundo islámico*, (CCV, 57), Casa de Velázquez / Instituto Alicantino de Cultura «Juan Gil-Albert», Madrid-Alicante, 1996a.
GUTIÉRREZ LLORET, S.: «La città della Spagna tra romanità e islamismo», *Early Medieval Towns in the Western Mediterranean* (Ravello, 1994), Mantova, 1996c, pp. 55-66.
GUTIÉRREZ LLORET, S., «Visigodos, bizantinos y musulmanes»,*, Macanaz Divulgación. Historia de la Comarca de Hellín,* 2, Hellín, 1997b, 57-74
GUTIÉRREZ LLORET, S., «Ciudades y conquista: el fin de las *ciuitates* visigodas y la génesis de las *mudûn* islámicas en el sureste de al-Andalus», *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental* (Granada, 1995), 1998ª, pp. 137-157.
GUTIÉRREZ LLORET, S., «La cerámica emiral de *Madīnat Iyih* (el Tolmo de Minateda, Hellín, Albacete,). Una primera aproximación», *Arqueología y territorio medieval*, 6, 1999a, pp. 71-111.
GUTIÉRREZ LLORET, S., «La ciudad en la antigüedad tardía en el Sureste de Hispania: reviviscencia urbana en el marco del conflicto grecogótico», *Complutum y las ciudades hispanas en la Antigüedad Tardía* (Alcalá de Henares, 1996), *Acta Antiqua Complutensia*, I, Alcalá de Henáres, 1999b, pp. 101-128.
GUTIÉRREZ LLORET, S., «La identificación de *Madīnat Iyih* y su relación con la sede episcopal Elotana. Nuevas perspectivas sobre viejos problemas», *Scripta in Honorem E. A. Llobregat*, Alicante, 2000a, pp. 481-501.
GUTIÉRREZ LLORET, S., «El espacio doméstico altomedieval del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete), entre el ámbito urbano y el rural», *Castrum 6. Maisons et espaces domestiques*

*dans le monde Méditerranéen aux Moyen Âge*, CEFR 105/6-CCV 72, Rome-Madrid, 2000b, pp. 151-164.
GUTIÉRREZ LLORET, S., «Algunas consideraciones sobre la cultura material de las épocas visigoda y emiral en el territorio de Tudmir», *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media* (I Simposio Internacional de Mérida, 1999), *Anejos de Archivo Español de Arqueología* XXIII, 2000c, pp. 95-116.
GUTIÉRREZ LLORET, S. (e.p.): «De espacio religioso a espacio profano: transformación del área urbana de la basílica del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete) en barrio islámico», *II Congreso de Historia de Albacete* (Albacete, noviembre del 2000).
GUTIÉRREZ LLORET, S. y ABAD CASAL, L., «Fortificaciones urbanas altomedievales del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete, España): el baluarte occidental», *Mil Anos de Fortificaçôes na Península Ibérica e no Magreb (500-1500): Actas do Simpósio Internacional sobre Castelos* (Palmela, 2000), Lisboa, 2001, pp. 133-143.
GUTIÉRREZ LLORET, S.; GAMO PARRAS, B. y AMORÓS RUIZ, V., (e.p): «Los contextos cerámicos altomedievales del Tolmo de Minateda y la cerámica altomedieval en el sudeste de la Península Ibérica», *Simposio Internacional de Mérida Cerámicas tardorromanas y altomedievales en la Península Ibérica: ruptura y continuidad* (7-9 noviembre de 2001)
ITURGAIZ, D., *Baptisterios paleocristianos de Hispania*, Barcelona, 1970.
LECANDA, JOSÉ ANGEL, «Mijangos: la aportación de la epigrafía y el análisis arqueológico al conocimiento de la transición a la Alta Edad Media en Castilla», *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media* (I Simposio Internacional de Mérida, 1999), *Anejos de Archivo Español de Arqueología* XXIII, 2000, pp. 181-206.
MACIAS, S., «A basílica paleocristâ de Mértola», «, *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica* (Lisboa, 1992), Barcelona, 1995, 277-296.
MALONEY, S. J., *Excavations at the Early Christian Church of Torre de Palma. Final report*, Allen P. Hite Art Institute, University of Louisville, Louisville.
MATEOS, P., *La basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y urbanismo*, Anejos de Archivo Español de Arqueología, XIX, Madrid, 1999.
MORIGI, A., «Tharros cristiana», apud: *Tharros Nomem,* La Spezie, 1999, 159-178.
NOLLA,, J.M. y SAGRERA, J., *Ciuitatis impuritanae coementeria. Las necròpolis tardanes de la Neàpolis*, Estudi General, 15, Girona, 1995.
ORFILA, M. TUSET, F., «La basílica paleocristiana de Son Bou», *Les Illes Balears en temps cristians fins els àrabs* (Maó, 1984), Institut d'Estudis Menorquins, Maó, 1988, 21-24.
ORLANDIS, J., 1976: *La iglesia en la España visigótica y medieval*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.
ORLANDIS, J., y RAMOS-LISSÓN, D., *Historia de los concilios de la España romana y Visigoda*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1986.
PALOL, P. de., «La arqueología cristiana en la Hispania romana y visigoda. Descubrimientos recientes y nuevos puntos de vista», *Actes du XI^e Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, Roma, 1989a, 1975-2022.
PALOL, P. de., «L'Arqueologia cristiana hispànica després del 1982», III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Maó, 1988), Barcelona, 1994, 3-40.
PICARD, J.-Ch., «Ce que les textes nous apprennent sur les équipements et le mobilier liturgique nécessaires pour le baptême dans le sud de la Gaule et l'Italie du nord», *Actes du XI^e Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, Roma, 1989, 1451-168.

PUERTAS TRICAS, R., *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios*, Madrid.
RAMALLO ASENSIO, S. 1986: «Aspectos arqueológicos y artísticos de la Alta Edad Media», *Historia de Cartagena* dirigida por J. Mas García, volumen V: «Alta Edad Media, siglos V al XIII», 1975, 123-160.
RAMOS SÁINZ, Mª. L., «Una piscina bautismal de planta cruciforme descubierta en la villa romana de Saucedo (Talavera de la Reina, Toledo)», III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Maó, 1988), Barcelona, 1994, 105-110.
SAXER, V., *Les Rites de l'Initiation chrétienne du IIe au Vie siècle*, Spoleto, 1988.
TED'A, L'Amfiteatre Romà de Tarragona, la Basílica Visigòtica i l'Església Romànica, Memòries d'Excavació 3, Tarragona, 1990.
ULBERT, T., «El Germo, Kirche und Profanbau aus dem frühen 7. Jahrhundert», *Madrider Mitteilungen*, 9, 1968, pp. 329-398.
ULBERT, T., «Skulptur in Spanien (6.-8. Jahrhundert*)», Kolloquium über Spätantike und frühmittelalterliche Skulptur,* Mainz am Rheim, 1970, pp. 25-34.
ULBERT, T., «El Germo, una basílica y un edificio profano de principios del siglo VII», *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 91, 1971, pp. 149-186.
ULBERT, T., *Frühchristliche Basiliken mit Doppelapsiden auf der Iberischen Halbinsel. Studien zur Architektur und Liturgiegeschichte*, DAI, Archäologische Forschungen, 5, Berlín, 1978.
VIVES, J. (ed.), *Concilios visigóticos e Hispano-romanos, Barcelona*-Madrid (con la colaboración de T. Marín Martínez y G. Martínez Díez), 1963.

*Sacralidad y Arqueología,* **Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, págs. 171-181**

# UN RECINTO DE PLANTA ABSIDAL EN EL YACIMIENTO ROMANO DE LOS VILLARICOS (MULA, MURCIA)

Manuel Lechuga Galindo
Rafael González Fernández
Francisco Fernández Matallana

**RESUMEN**

La última campaña de excavaciones realizada en la *villa* romana de Los Villaricos (Mula, Murcia) permitió documentar la existencia de una amplia estancia rectangular (70 $m^2$) pavimentada con mosaico, rematada por un ábside de grandes dimensiones. Si bien su excavación aún no se ha completado, pretendemos ofrecer a través de este trabajo una primera aproximación a las características más significativas de ese espacio en el contexto de los datos arqueológicos y arquitectónicos proporcionados por las investigaciones desarrolladas en este asentamiento rural.

**ABSTRACT**

The last excavation campaign realised in the Los Villaricos Roman villa (Mula, Murcia) allowed us to provide evidence for the existence of a rectangular large room (70 $m^2$) surfaced with mosaic and round off with an apse of large dimension. Though the excavation is not complete, our aim in this paper is to show a first approach to the most prominent characteristics of this space in the context of the archaeological and architectural data obtained with the research carried out in this rural settlement

**ANTECEDENTES. LOCALIZACIÓN Y DESARROLLO DE LAS INVESTIGACIONES**

El yacimiento de Los Villaricos, a la luz de nuestros actuales conocimientos, constituye un buen prototipo de ese patrón de asentamiento de tipo rural conocido genéricamente con el nom-

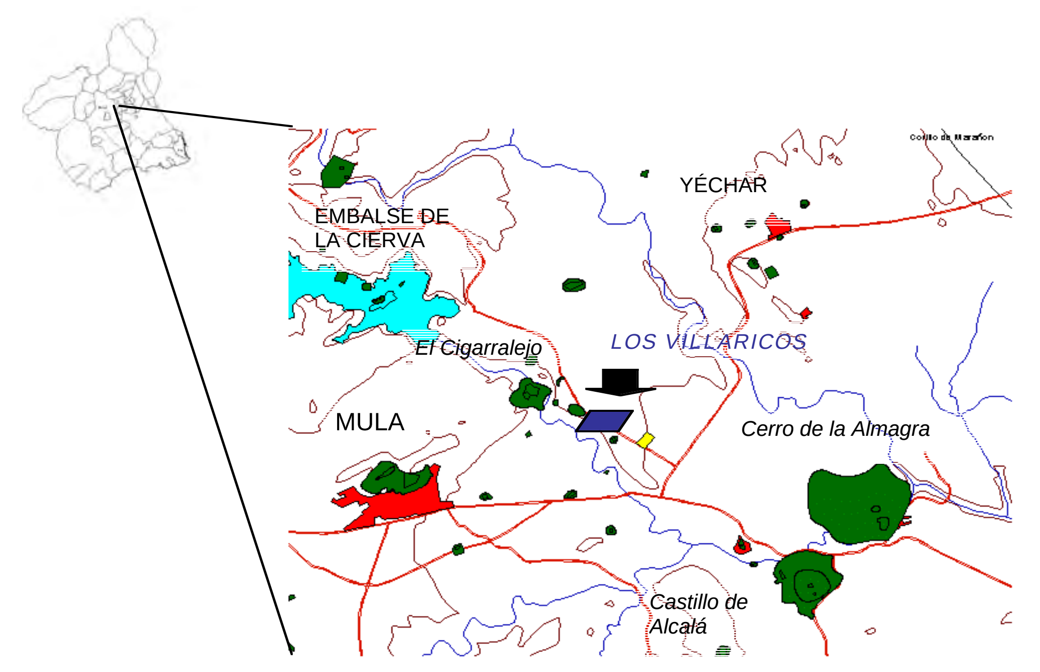



FIGURA 1. *Localización del yacimiento de Los Villaricos y otros yacimientos de su entorno (S.I.G. del Servicio de Patrimonio Histórico de la Dirección General de Cultura)*

bre de *villae*. La identificación de áreas de carácter residencial, incluyendo la presencia de fragmentos de mosaicos localizados en las últimas campañas de excavación, un gran conjunto termal, junto con otras relacionadas con la transformación y almacenamiento de un producto de primera necesidad en el mundo antiguo como era el aceite, así parecen demostrarlo[1].

El yacimiento se sitúa en el paraje conocido como «Arreaque», a unos 5 km. al este de la localidad de Mula, siendo sus coordenadas U.T.M. 30SXH353124 (hoja 26-36 del Mapa Militar de España, esc. 1:50.000) (fig. 1). La impresión que ofrece el conjunto del paisaje actual es de una extrema aridez, a pesar de encontrarnos en una zona de transición entre el cálido valle del Segura y las frescas y lluviosas estribaciones noroccidentales de la región. Una sensación de sequedad únicamente atenuada por la gran mancha verde que supone el recorrido de los ríos Mula y Pliego y que ha dado origen a la rica huerta que rodea la propia Mula y sus pedanías más inmediatas. Por lo demás, los recursos hídricos de este paraje han provenido tradicionalmente de fuentes y pozos abiertos en la zona, y que aún hoy siguen manteniendo un cierto peso, a pesar de las fuertes sequías y las diferentes infraestructuras hidráulicas realizadas con el fin de mejorar el

1 Para los mosaicos, *vid*. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. Y LECHUGA GALINDO, M., 2001: «Los Villaricos (Mula)». *Resumen de las XII Jornadas de Patrimonio Histórico y Arqueología Regional*. Murcia, p. 54; para la descripción del *torcularium*, AMANTE SÁNCHEZ, M. Y LECHUGA GALINDO, M., 1999: «Excavaciones arqueológicas en Los Villaricos (Mula). Campañas de 1992/1994». *Memorias de Arqueología 1994*. Murcia, pp. 329-343; para el conjunto termal: LECHUGA GALINDO, M., 2003: «El conjunto termal de la *villa* romana de Los Villaricos (Mula, Murcia)». *An. Un. Murcia, Hom. a Emeterio Cuadrado*

regadío de toda esta área. Estos debieron ser, en principio, y a falta de un mayor estudio e investigación sobre el terreno, el mismo tipo de recurso del que se debió abastecer nuestro asentamiento, habida cuenta de la problemática planteada por la diferencia de cota (unos 25 m.) respecto del cauce del río Mula.

Dado que recientemente hemos tenido ocasión de repasar las referencias que jalonan la historia de la investigación en este yacimiento[2] no nos extenderemos sobre ello. Baste señalar que teniendo en cuenta todas esas referencias y las posibilidades que se abrían de cara a su estudio arqueológico, se decidió incluir el yacimiento dentro de un amplio proyecto de investigación, coordinado por el Dr. Ramallo, destinado a conocer y precisar las características del poblamiento rural de época romana en nuestra región. Es entonces cuando se inician las primeras campañas de excavaciones sistemáticas que, financiadas por la Consejería de Educación y Cultura, se han venido desarrollando con carácter intermitente y algunos períodos de interrupción hasta el año 2003.

En 1996, el desarrollo de una campaña propiciada por el interés del Ayuntamiento de Mula, mediante convenio con el INEM, significó un evidente progreso en el conocimiento global del asentamiento. El planteamiento de estos últimos trabajos se orientó, básicamente, a la excavación en extensión de parte del depósito de tierra, con el objetivo de poder obtener una planta de estructuras lo más completa posible, teniendo en cuenta, además, que la profundidad a alcanzar (0,40-0,50 m.) estaba integrada por niveles de carácter superficial, removidos por las labores agrícolas, y, consecuentemente, de escasa fiabilidad arqueológica. Se trataba, pues, de descubrir, en primera instancia, los diferentes paramentos murarios hasta su altura actual de coronación, lo que permitiría posteriormente, una vez delimitados los diferentes ámbitos de ocupación, continuar con su excavación y estudio por unidades estructurales (áreas de residencia y habitación, áreas industriales, áreas de trabajo, etc.). Así se abordó la excavación de un amplio espacio de terreno (en torno a unos 30 x 40 m.) situado entre los dos sectores en los que hasta el momento se habían centrado las campañas ordinarias: Sector I (termas) y Sector II (instalación oleícola), lo cual ha supuesto un avance considerable en la investigación del asentamiento, en contraposición a la lentitud y consiguientes limitaciones que suponen las campañas ordinarias de excavación. Éstas, en cualquier caso, se han reanudado entre los años 2000 y 2003, con cargo a las subvenciones otorgadas por la Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia, alternadas, en los dos últimos años, con el desarrollo de un campo internacional de trabajo promovido por la Dirección General de Juventud con la colaboración del Ayuntamiento de Mula.

## ASPECTOS ARQUITECTÓNICOS GENERALES. LOS DIFERENTES SECTORES IDENTIFICADOS HASTA EL MOMENTO (FIG. 2)

En primer lugar, parece confirmarse la teoría que veníamos manejando respecto a la existencia de un amplio espacio abierto al este de las estructuras actualmente excavadas. La presencia, al norte, de una gran nave de almacenamiento (nº 6) que en su día pudo formar parte de ese amplio patio, así nos lo sugería, al igual que el propio declive que presenta el terreno en la actualidad, lo cual denota la probable inexistencia de estructuras. La identificación de un largo corre-

---

2 LECHUGA GALINDO, M., 2003: «El conjunto termal de la *villa* romana de Los Villaricos (Mula, Murcia)». *An. Un. Murcia, Hom. a Emeterio Cuadrado*, vols. 17-18, 2001-2002, 477-494.



FIGURA 2. *Planimetría general del yacimiento*

dor (nº 8) que, a manera de porche/galería limita en sentido norte-sur las estructuras que conocemos, uniendo la zona termal con la factoría oleícola, parece confirmar esta hipótesis. No es extraño, por otro lado, encontrar en yacimientos de este tipo grandes espacios abiertos, delimitados en todo o en parte de su perímetro por un simple muro, que se articulan en torno a zonas de trabajo.

Podemos establecer, pues, aunque sin descartar la existencia de otras construcciones que rodeen el citado patio, un primer desarrollo hacia el oeste del recinto construido (fig. 2). Un pasillo (nº 14) y su correspondiente vano abierto en la galería a que hacíamos referencia, conectan ese gran espacio con el edificio, en el que hasta el momento se han podido identificar un total de 43 ámbitos diferentes. A este respecto, hay que destacar la localización de un patio interior (nº 15), en este caso de dimensiones más reducidas, rodeado por un corredor o pasillo de distribución, al que parecen abrirse las diferentes estancias delimitadas en esta zona. Su conocimiento, no obstante, es aún muy limitado y hay que tener en cuenta que ha sufrido importantes remodelaciones en su lado norte, por donde un nuevo corredor (nº 16) establecía en origen una comunicación hacia esta zona de la vivienda. Posteriormente, dicho corredor y el propio pasillo de distribución que debió existir en este lado fueron cegados, sin que hasta el momento se puedan precisar los motivos al no haber profundizado en su excavación. Por último, toda esta área se reutilizó como necrópolis de época tardía, habiéndose localizado diversas sepulturas localizadas tanto en superficie como excavadas en los niveles de amortización de la propia villa.

En lo que se refiere a las distintas estancias que rodean ese patio, resulta evidente la utilización industrial de las situadas al noreste, formando parte del complejo oleícola destinado a la obtención, elaboración y almacenaje del aceite, mientras que, de las situadas al sur de este recinto (nos. 19 a 25), dos de ellas, con restos de sendos pavimentos de mosaicos geométricos (nos. 22 y 23) debieron tener una función claramente residencial[3].

Existe, por otra parte, una distribución en pequeñas terrazas artificiales, dispuestas en sentido decreciente de sur a norte, que supone otra de las características generales que hemos podido documentar a lo largo de las diferentes campañas. Una primera estaría ocupada, al sur, por el conjunto de salas destinadas a los baños (habs. 27 a 38); en una segunda terraza, a un nivel ligeramente inferior, se situaría el patio a que venimos haciendo referencia y las estancias que lo rodean (habs. 3, 12 a 25 y 40 a 43); finalmente, las propias peculiaridades de la instalación dedicada al prensado, tratamiento y almacenaje del aceite (habs. 1, 2, 5, 6, 7 y 9) originan un desnivel que también se aprecia en el pasillo nº 16 y la hab. nº 4, situadas al oeste de dicha instalación. Nos hallamos, pues, ante una singular adaptación y regularización del terreno motivada tanto por cuestiones orográficas (el yacimiento se asienta sobre una suave ladera que va decreciendo en sentido sur-norte) como por las puramente antrópicas (las que se derivan de la instalación oleícola ya reseñada y las del conjunto termal).

## LA CAMPAÑA DE INTERVENCIONES DEL AÑO 2002. EL EDIFICIO DE PLANTA ABSIDAL (HAB. 43)

El avance de la excavación en extensión hacia el oeste nos permitió delimitar en planta, apenas rebajado el nivel superficial, la existencia de una habitación (nº 43) de grandes dimensiones (9,80 x 6,95 al interior) prolongada al oeste por un espacio absidal de tendencia ultrasemicircular y 6,04 m. de diámetro interior (fig. 3). La estancia se abre al corredor oeste del patio central, a través de un amplio vano de ingreso (2,45 m.) integrado por un umbral de 3 grandes losas de piedra caliza de la Almagra con un acusado reborde hacia el exterior, sin duda para el apoyo de los batientes de la puerta que debía cerrar este acceso. No obstante, si bien la muesca que aparece en el sillar central actuaría de encaje para un sistema de cierre, resulta difícil interpretar la existencia de dos grandes encajes dispuestos en diagonal en los sillares laterales de ese umbral, tal y como se observa en la fig. 4.

El interior de todo este espacio aparecía ocupado por un considerable derrumbe de piedras (fig. 5), bajo el que se desarrolla un pequeño estrato de colmatación que cubre el pavimento de la gran sala rectangular, un *opus tesellatum* polícromo. Este gran mosaico presentaba en el momento de su hallazgo un lamentable estado de conservación, con numerosas lagunas provocadas por sus propias características técnicas (posee una mínima capa de *rudus* de cal en su base) pero también, como ocurre en otros espacios de la *villa*, por las agresiones derivadas sin duda del prolongado uso y reaprovechamiento de este asentamiento tras su ruina parcial. Un hecho que, además de otros factores, se refleja en el registro estratigráfico de todas y cada una de las habitaciones excavadas hasta el momento, en base a la inexistencia de un proceso deposicional lógico con amplios derrumbes de tejas, planchas de estucos, etc.

---

3 GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. y LECHUGA GALINDO, M., 2001: «Los Villaricos (Mula)». *Resumen de las XII Jornadas de Patrimonio Histórico y Arqueología Regional*. Murcia, p. 54.

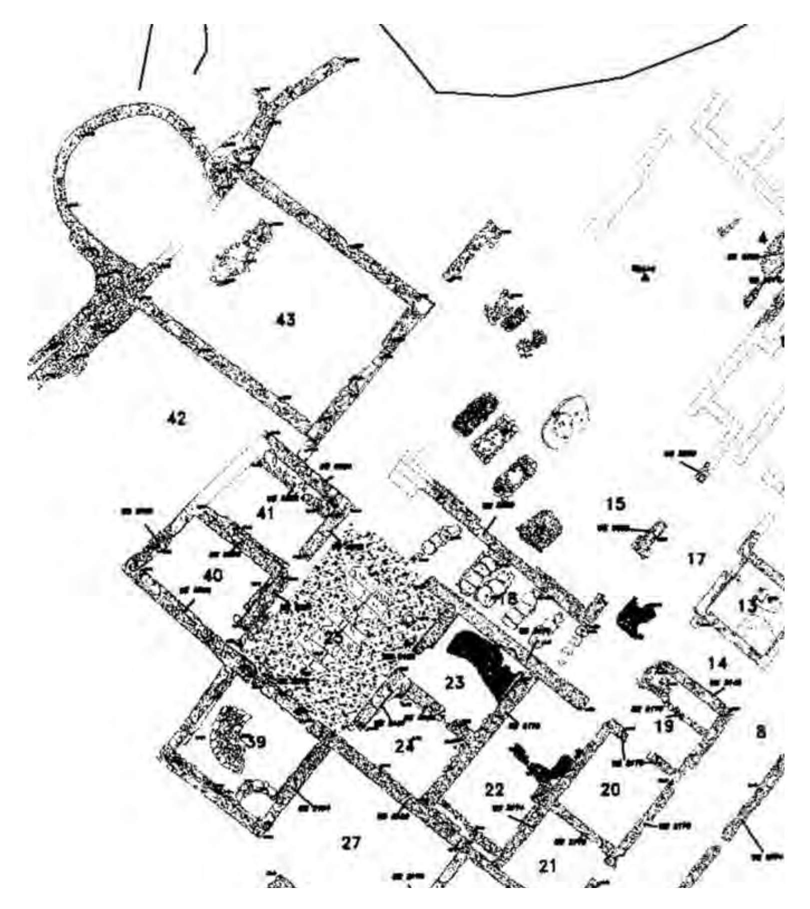



FIGURA 3. *Detalle de la gran sala y su remate absidal en el contexto del patio distribuidor*

Así pues, dado que existía un evidente riesgo de desaparición y/o pérdida de algunas partes de ese pavimento si no se sometía de forma inmediata a una labor de restauración y ante la imposibilidad de abordar con garantías dicha labor (y la totalidad de la excavación de la gran estancia) en lo que quedaba de campaña, se optó por ejecutar una excavación parcial que al mismo tiempo sirviera de perfil estratigráfico en la zona próxima al umbral de entrada (fig. 6). Posteriormente, ante el interés del hallazgo, la Dirección General de Cultura decidió hacerse cargo de dichos trabajos y someter el sector de pavimento recuperado a una minuciosa labor de consolidación que aún se halla en fase de ejecución, de forma que los trabajos de excavación avancen de forma paralela a la labor de los restauradores. De ahí que aún no se haya podido completar en su totalidad la excavación de la gran sala y quede asimismo pendiente abordar la excavación en profundidad del espacio absidal que le sirve de cabecera en el extremo occidental (fig. 7).

No obstante lo anterior, en lo que respecta al sector excavado del pavimento, podemos adelantar que nos hallamos ante un tipo de mosaico geométrico estrechamente vinculado al repertorio decorativo que encontramos en la *villa* de Los Cipreses (Jumilla), por citar el paralelo más



FIGURA 4. *Detalle del umbral de acceso a la gran sala rectangular*



FIGURA 5. *Vista de la gran sala (hab. 43) una vez delimitada, antes de su excavación, mostrando el relleno de piedras de su interior*

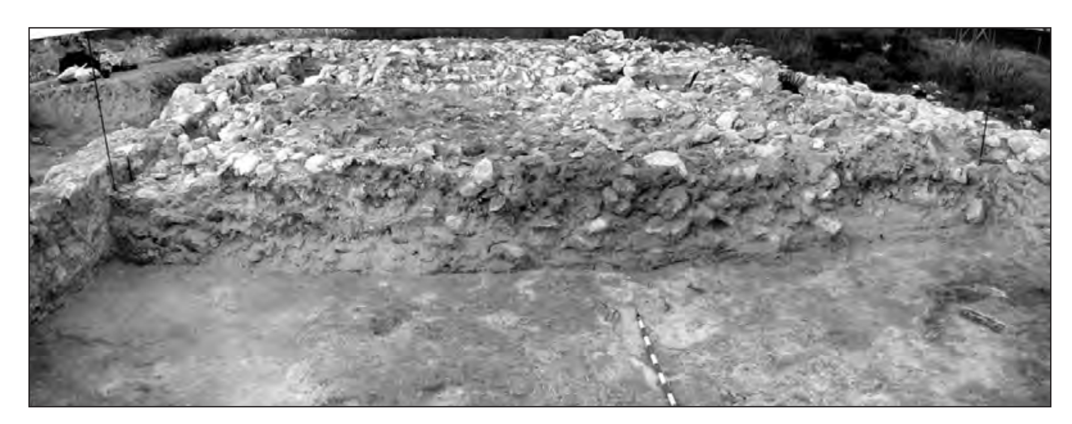


FIGURA 6. *Perfil estratigráfico del interior de la gran sala (hab. 43) donde se observan las características del depósito de colmatación, durante su excavación*

FIGURA 7. *Vista general del ábside (en primer término) y la gran sala, desde el oeste, durante la retirada del depósito superficial y la delimitación de los muros de cierre. Al fondo se aprecia el vano de ingreso a la gran sala desde el patio que actúa como distribuidor de este recinto*

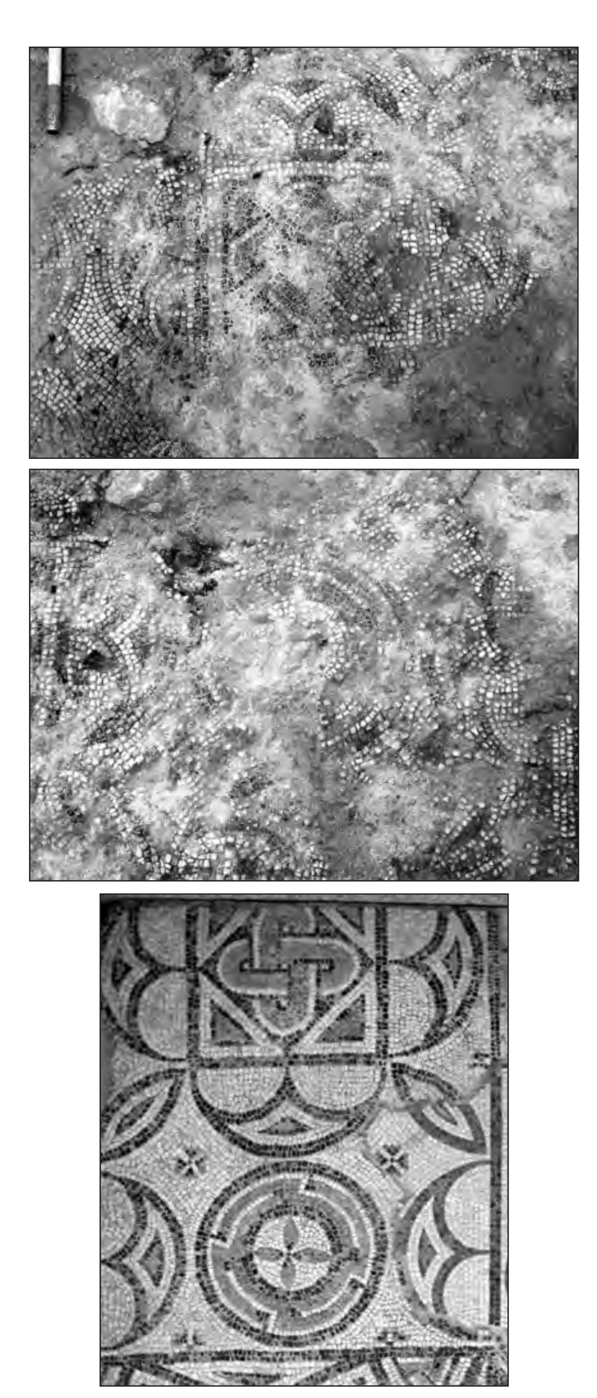


*Figura 8.- Detalles de algunos de los motivos decorativos del pavimento de mosaico localizado en la gran sala (a la izquierda) y su comparación con el mosaico hallado en la villa de Los Cipreses de Jumilla (a la derecha)*

cercano dentro de nuestra Región. Circunstancia ésta que ya apuntábamos en relación a los fragmentos de mosaicos hallados en las habitaciones 22 y 23. En concreto, el primer campo musivario identificado junto a la entrada de la gran sala, presenta una composición de círculos y cuadrilóbulos de peltas no contiguos, prácticamente idéntica a la que adorna los brazos norte y sur del peristilo del yacimiento jumillano (fig. 8). Los márgenes laterales de la gran habitación aparecen ocupados por una orla de esvásticas entrelazadas en blanco y negro.

## SIGNIFICACIÓN Y POSIBLE INTERPRETACIÓN FUNCIONAL DEL CONJUNTO ABSIDAL DE LA VILLA

Es evidente que resulta un tanto arriesgado aventurar unas conclusiones más o menos precisas acerca de este gran espacio en tanto no se complete su excavación y la de los sectores aledaños al mismo. Sin embargo, resulta también evidente que nos hallamos ante un ámbito de especial significación y relevancia dentro del conjunto arquitectónico excavado hasta el momento. Sus dimensiones (70 $m^2$ sin contar la zona del ábside) y disposición, en el extremo contrario del eje que marca el acceso al patio, nos remiten en principio al esquema que suele ser frecuente en este tipo de asentamientos rurales para aquellos salones de representación, *oeci o triclinia*. En base a ello pensamos que esta debía ser, al menos en origen, su función en el marco de la *villa* que venimos analizando. A partir de ahí, es difícil sustraerse a la siempre sugerente problemática de la conversión de este tipo de recintos en lugares de culto cristiano. Un debate sobre el que mucho se ha escrito y probablemente se seguirá escribiendo y en el que por ahora, dado el carácter de noticia preliminar del presente trabajo y en tanto no se complete la excavación del interior y el entorno inmediato de ese recinto, no vamos a entrar en detalle.

Es bien conocido, sin embargo, que una de las cuestiones apuntadas para ese fenómeno es el de la pervivencia más o menos latente de la actividad de un determinado asentamiento. Una condición que en nuestro caso podría cumplirse si tenemos en cuenta, a nivel estructural, la existencia de compartimentaciones, adosamiento de rebancos y otras operaciones varias, utilizando un aparejo muy pobre de piedras y tierra que marca sin duda una lánguida prolongación de la ocupación del lugar. Una especial significación tiene, en este sentido, la superposición de un pequeño recinto, construido en parte con ese tipo de aparejo, sobre los niveles de colmatación de las balsas de decantación del *torcularium*, cuyo abandono podría fecharse en torno a un momento avanzado del s. V d.C.[4]

Sin ánimo de ofrecer, por las razones apuntadas, una visión exhaustiva del tema, un repaso a la amplia bibliografía y paralelos documentados a lo largo y ancho de la geografía hispánica aporta datos y documentación de muy variada índole. De una parte, la forma del ábside documentado en Los Villaricos se aparta de la típica disposición en exedra que suelen albergar las grandes aulas de las *villae* señoriales, cuyo ejemplo más emblemático, por sus especiales características y profusión en el uso de esta forma lo constituye en nuestro país el *palatium* de Cercadilla. Junto a ello, hay que señalar la presencia de espacios absidiados en forma de herradura asociados a dichas aulas o, incluso, a varias de las estancias de una *villa* y desprovistos de un sig-

---

4 LECHUGA GALINDO, M. y AMANTE SANCHEZ, M., 1997: «Informe de los trabajos realizados en la II campaña de excavaciones en el yacimiento romano de 'Los Villaricos' (Mula, Murcia)». *Memorias de Arqueología, 6, 1991*. Murcia, pp. 217-229; AMANTE SÁNCHEZ, M. Y LECHUGA GALINDO, M., 1999: «Excavaciones arqueológicas en Los Villaricos (Mula). Campañas de 1992/1994». *Memorias de Arqueología 1994*. Murcia, pp. 329-343

nificado cultual, al menos en opinión de los investigadores que los han analizado. Citemos así, por ejemplo, los casos de La Cocosa, Bencáliz (donde el ábside constituye claramente una adición posterior) o Monroy, éste último con una disposición similar a la que venimos analizando. Contamos para ello con el planteamiento realizado por E. Cerrillo para el área rural de Lusitania[5], en función de los testimonios de este tipo que proliferaban en esa provincia romana y cómo en algunos casos se contraponen en un mismo yacimiento la esfera simbólica y la doméstica con ese mismo lenguaje formal.

A este respecto, las características y morfología de ese singular espacio absidal localizado en Los Villaricos, un tanto desproporcionado respecto de la gran sala rectangular y con tendencia a la forma de herradura, nos plantea la posibilidad de que se trate de un ámbito añadido en fechas posteriores a la de la construcción y uso originales de dicha sala. Hay que señalar, por otra parte, como detalle constructivo, que en lugar de inscribir dicho ábside dentro de una cabecera rectangular al exterior que diera una mayor estabilidad a ese espacio, tal y como sucede en otros ejemplos hispanos, se «forró» ese exterior mediante un segundo muro que debió cumplir esa función.

Otro aspecto a considerar es el del campo de tumbas que ocupa la mayor parte del patio central y algunas de las antiguas habitaciones y pasillos situados en torno al mismo. Se trata de un fenómeno igualmente recurrente en la investigación del poblamiento rural y puede afirmarse que son casi excepciones aquellos asentamientos que no ven ocupado el antiguo espacio construido por necrópolis más o menos extensas[6]. En nuestro caso, los enterramientos documentados se hallan excavados sobre los niveles de colmatación de todo este sector, lo cual proporciona, obviamente, una cronología relativa bastante más tardía en cuanto a la última ocupación del mismo. Un aspecto que habrá de tenerse en cuenta a la hora de ubicar esta población residual que debió ocupar determinados sectores del asentamiento ya arruinado. Se da la circunstancia, incluso, que la excavación de una de las tumbas llegó a romper la canalización que desde el patio abastecía una gran cisterna situada al sur de éste.

La cronología propuesta para los motivos identificados en los pavimentos, en relación al estudio de S. Ramallo para el ejemplo ya citado de Los Cipreses, podría situarnos en un momento avanzado del siglo IV d.C.[7] Hay que señalar, no obstante, que tan sólo se ha excavado una cuarta parte de este gran pavimento de 70 $m^2$ de superficie, por lo que el avance en los trabajos de consolidación permitirá precisar esta cronología en función del conocimiento del resto de motivos decorativos que lo integran. Finalmente, de entre el escaso material cerámico significativo recogido en los niveles de derrumbe del interior de la gran sala destaca el hallazgo de varios fragmentos de discos de lucernas paleocristianas con decoración de crismones. Un tipo de piezas ya documentadas en otros sectores de este mismo asentamiento, pertenecientes a la forma Atlante XAIa, que nos remite a contextos más tardíos de los siglos V-VII d.C.

---

5 CERRILLO MARTÍN DE CÁCERES, E., 1995: «Cristianización y Arqueología cristiana primitiva de la Lusitania: las áreas rurales». *IV Reunió d´Arqueología Cristiana Hispánica*, pp. 359-375, con la bibliografía correspondiente. Una revisión reciente en ARRIBAS DOMÍNGUEZ, R. 2000: «Los modelos arquitectónicos de culto cristiano en el ámbito rural lusitano: el ejemplo de la villa de El Saucedo (Talavera la Nueva, Toledo)», pp. 103-111, a propósito de la identificación de una de las últimas parroquias rurales (El Saucedo) que se han sumado a esta cuestión.

6 FERNÁNDEZ CASTRO, M.C., 1981: «Villa romana y basílica cristiana en Hispania». *La Religión Romana en Hispania*, pp. 381-391

7 RAMALLO ASENSIO, S.F., 1995: *Mosaicos romanos de Cartago Nova (Hispania Citerior)*. Murcia, pp. 121-128.

*Sacralidad y Arqueología,* **Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, págs. 185-201**

# TERMAS E IGLESIAS DURANTE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA: ¿REUTILIZACIÓN ARQUITECTÓNICA O CONFLICTO RELIGIOSO? ALGUNOS EJEMPLOS HISPANOS*

Juan Antonio Jiménez Sánchez
Jordina Sales Carbonell
Université Ch. De Gaulle-Lille III
Universitat de Barcelona

**RESUMEN**

En este artículo se pretenden estudiar los templos cristianos construidos sobre antiguos establecimientos termales; se presentan las distintas explicaciones dadas por historiadores y arqueólogos a esta reutilización, sobre todo en la parte occidental del Imperio. Para el estudio se parte de la legislación y de las opiniones de cristianos y paganos respecto al patrimonio pagano y sobre todo de la actitud del cristianismo hacia la cultura del baño.

**ABSTRACT**

In this paper the Christian temples built on ancient thermal establishments are approached. The different explanations given by historians and archaeologists to this reuse are studied, especially in the Western part of the Empire. The starting point for our study is the legislation and opinions of Christians and pagans about the pagan patrimony and crucially the Christian attitudes towards the thermal bath culture.

* Este estudio se ha realizado en parte gracias a la concesión de la beca postdoctoral EX2002-0661 del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, y se enmarca en los proyectos de investigación BHA2001-3665 del MEC y del Grup de Recerca 2001SGR-00011 de la Generalitat de Catalunya, de los cuales es investigador principal el profesor Josep Vilella, y de HALMA, UMR 8142 del CNRS, dirigido por el profesor Arthur Muller.

Durante la Antigüedad Tardía, observamos un fenómeno curiosamente reiterativo, consistente en la edificación de iglesias aprovechando anteriores construcciones —y/o espacios— correspondientes a establecimientos termales[1]. El objetivo de estas páginas es estudiar los templos cristianos construidos sobre antiguos ámbitos termales y ver cuáles fueron las motivaciones que movieron a tal tipo de edilicia, especialmente en la *pars occidentalis* del Imperio. Igualmente, presentaremos un breve catálogo comentado donde quedarán recogidos los ejemplos más significativos de iglesias que a este respecto se documentan en *Hispania*, algunas de las cuales veremos que tienen un origen oficialmente reconocido solo a partir de la Edad Media; origen que, en muchos casos, desde nuestro punto de vista, y dados los argumentos que procedemos a exponer, creemos que se puede remontar hasta la Antigüedad Tardía.

Antes de comenzar, debemos definir claramente qué tipos de edificios vamos a examinar. En este punto podemos diferenciar dos géneros de construcciones religiosas que se asocian al agua[2]. En primer lugar, las de ámbito rural romano, asociadas a fuentes o lagos en los que se producía un culto idolátrico que trató de ser erradicado mediante la construcción de capillas o ermitas. Hay algunos ejemplos de esto en las vidas de santos[3]. Este fenómeno también podría estar relacionado con ciertos cultos a fuentes de aguas consideradas salutíferas[4]. Antes de la edificación de las iglesias no se constatan otros tipos de construcciones —aunque en ocasiones puede aparecer un templo pagano—[5].

En segundo lugar, debemos considerar las construcciones religiosas que se superponen a edificios termales. Las motivaciones ideológicas son diferentes al caso anterior. No tienen nada que ver con el culto al agua, sino que son de un cariz diferente. También hay una motivación ideológica relacionada con el deseo de acabar con el paganismo (igual que en el caso anterior), pero, como decimos, no tiene nada que ver con el agua. En nuestro caso, nos centraremos en el estudio del segundo tipo de estructuras.

## ESTADO DE LA CUESTIÓN

Son múltiples los investigadores que han reparado y han aludido —a menudo de una forma demasiado breve— a este tipo de construcciones. Igualmente, también son varias las causas que se han barajado para explicar estas edificaciones religiosas sobre termas. A continuación, presentamos de forma rápida algunos de los autores que han ofrecido una explicación al respecto junto con el texto en el que formulan sus teorías.

---

1 Pese a todo, aún hoy algunos autores opinan que se trata de un fenómeno «paradójico», puesto que les extraña constatar cómo se ha construido un edificio de culto cristiano encima de un símbolo de la cultura clásica-pagana. En este sentido: NOLLA, J.M.-SAGRERA, J. *Ciuitatis Impuritanae Coementeria. Les necrópolis tardanes de la Neàpolis*, *Estudi General*, 15, Girona, 1995, p. 61.

2 Acerca de la importancia del agua en la civilización romana, cf. MOLISSARD, A. *Los romanos y el agua. La cultura del agua en la Roma antigua*, Barcelona, 2001[2] (trad. de LÓPEZ DE CASTRO J. del original francés *Les romains et l'eau*, París, 1994).

3 GREGORIVS TVR., *De glor. conf.*, 2, *PL*, LXXI, col. 831. Cf. SCHMITT, J.-CL. *Historia de la superstición*, Barcelona, 1992, pp. 34-36 (trad. de CLAVEL, T. del original francés *Les «Superstitions»*, París, 1988).

4 BALIL, A. «Fuentes y fontanas romanas en la Península Ibérica», *Segovia y la arqueología romana*, Barcelona, 1977, pp. 77-89, p. 77; VEAS RUIZ, N.; SÁNCHEZ, J. C. «El elemento acuático en las iglesias visigodas», *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano. Antigüedad y cristianismo*, VII, Murcia, 1990, pp. 487-493.

5 DUVAL, N. «Église et temple en Afrique du Nord. Note sur les installations chrétiennes dans les temples a cour à propos de l'église dite de servus a Sbeitla», *BCTH ns*, fasc. 7, 1971, pp. 265-296, p. 266: «*de nombreuses sources thermales de l'Afrique du Nord, en général toujours dominées par un temple, ont pu être christianisées*».

— BALIL, A. «El mosaico romano de la iglesia de San Miguel», *Cuadernos de Arqueología e Historia de la ciudad*, 1, 1960, pp. 21-74:

[63] Utilización fácilmente explicable, pues las aulas termales brindaban amplios espacios de fácil utilización y muy adecuados, por sus dimensiones, para el culto y parte de sus instalaciones podían utilizarse como baptisterios. La transformación, sin embargo, debió ser, y es posible comprobarlo en muchos casos, tardía, a partir del momento en que cesó la práctica romana del baño o que la disminución [64] de la población o del suministro hídrico obligó a la construcción de instalaciones más pequeñas, como las usadas durante la Edad Media.

— DUVAL, N. «Église et thermes en Afrique du Nord. Note sur les installations chrétiennes dans les constructions thermales à propos de Madaure et de Mactar», *BCTH ns*, fasc. 7, 1971, pp. 297-317.

[297] Les thermes, qui possèdent, notamment avec le *frigidarium*, des salles bien adaptées à des réunions, ont dû en effet être un asile privilégié pour les communautés chrétiennes en mal de logement: que faire de ces vastes locaux, incommodes pour l'habitation, quand la dégradation de l'alimentation en eau et du fragile système de chauffage les rendait impropres à leur usage premier?

— FÉVRIER, P.-A. «Permanence et héritages de l'Antiquité dans la topographie des villes de l'Occident durant le Haut Moyen Age», *Topografia urbana e vita cittadina nell'Alto Medioevo in Occidente*, I, Spoleto, 1974, pp. 41-138:

[112] De plus, les thermes, si soignée qu'ait pu être leur construction, n'en étaient pas moins des édifices des plus fragiles, à cause de leur fonction même et des conditions de leur utilisation. Aussi n'est-il pas étonnant de les voir fréquemment réutilisés pour installer des lieux de culte, soit que l'on s'appuyât seulement sur leurs fondations —ainsi à Cimiez ou Ampurias—, soit que l'on gardâr leurs murs en élévation, comme à Mactar.

— BARRAL I ALTET, X. «Transformacions de la topografia urbana a la Hispània cristiana durant l'Antiguitat Tardana», *II Reunió d'Arqueologia paleocristiana hispànica*, Barcelona, 1982, pp. 105-132:

[125] El monument [la *cella memoriae* de Ampurias] és molt interesant, car ocupa un antic edifici termal, del qual foren aprofitades les parets i els paviments tant com es pogué (...). Aquesta basílica suburbana obliga a plantejar el problema [126] dels barris abandonats o cedits per a cementiri i de la introducció d'enterraments dins les ciutats.

— LEPELLEY, CL. «Le musée des statues divines. La volonté de sauvegarder le patrimoine artistique païen à l'époque théodosienne», *Cahiers archeologiques*, 42, 1994, pp. 5-15:

[10] En Occident, des inscriptions italiennes et africaines permettent de connaître des transferts de statues de culte retirées des temples, qui décoraient désormais des places publiques ou des thermes.

[12]... l'existence d'une volonté de conserver et de mettre en valeur les statues divines laissées à l'abandon dans les temples désaffectés, et surtout dans les dépôts où elles avaient été reléguées à la suite des mesures antipaïennes.

— FUENTES, A. «Las termas en la Antigüedad Tardía: reconversión, amortización, desaparición. El caso hispano», *Termas romanas en el Occidente del Imperio. Coloquio internacional*, Gijón, 2000, pp. 135-145.

[137] Las termas acaban por condensar, como lugar apartado de la senda cristiana, los despojos del antiguo paganismo sin reparo ideológico alguno (...). Aquí pueden ser

recluidas las estatuas de los antiguos dioses y diosas en su desnudez y desparpajo (...) a resguardo del pudor imperante en las nuevas ciudades cristianas.

[141-142] Sobre conjuntos termales se ubican iglesias o basílicas tardoantiguas (...). No deja de ser chocante esa asociación de antiguas zonas termales con iglesias ya que, a primera vista, ideológicamente no parece muy conveniente. La explicación más plausible a esta superposición no debe ser otra que se les dio a los cristianos los solares de las viejas termas ya en desuso para que construyeran sobre ellas las nuevas iglesias. Las termas abandonadas serían del escaso espacio público del que se podría disponer para atender las necesidades de las iglesias en construcción en este momento.

— FERNÁNDEZ, C.; ZARZALEJOS, M. «Las termas públicas de las ciudades hispanas en el Bajo Imperio», *Acta Antiqua Complutensia II*, Alcalá de Henares, 2001, pp. 19-35:

[19] Su configuración arquitectónica facilita la reutilización de estos monumentos con fines diversos (baptisterios paleocristianos, iglesias, necrópolis, etc.).

Recapitulando, vemos dos tipos diferentes de interpretaciones:

1. *Pragmática* (más propia del arqueólogo): las termas ofrecen una infraestructura que posibilita su reutilización como iglesias (FÉVRIER, P.-A. [1974], FUENTES, A. [2000] y FERNÁNDEZ, C. - ZARZALEJOS, M. [2001]) y parte de sus instalaciones se pueden utilizar como baptisterios (BALIL, A. [1960] y FERNÁNDEZ, C. - ZARZALEJOS, M. [2001]). Es una cuestión que estaría en relación con el problema de los barrios abandonados (BARRAL I ALTET, X. [1982]).
2. *Simbólica* (más propia del historiador): LEPELLEY, CL. (1994) no habla de la reutilización de las termas como iglesias, pero expone una idea que nos lleva a pensar en una causa ideológica: las termas como museos de las estatuas divinas (en el mismo sentido FUENTES, A. [2000]), por lo que pasan a convertirse en templos paganos en la sombra. De ahí la urgente necesidad por parte de la Iglesia de cristianizar esos espacios. Esta interpretación simbólica choca de lleno con la pragmática, pues implicaría que las termas, en realidad, nunca llegaron a abandonarse, si no que fueron transformadas prácticamente estando aún en uso o al poco tiempo de quedar en desuso. Ello respaldaría también una idea que hemos expuesto nada más empezar este trabajo: el origen de muchas iglesias reconocidas como medievales y construidas en antiguos edificios termales debe o puede remontarse hasta la Antigüedad Tardía.

## LEYES PARA ACABAR CON EL PAGANISMO

El primer paso para comprender el enfoque historicista de toda esta cuestión consiste en estudiar las leyes que se promulgaron para acabar con el paganismo y que se hallan recogidas en el libro XVI del *Codex Theodosianus*[6]. Dicha legislación es de difícil estudio, debido a su abundancia y a su falta de homogeneidad, ya que depende en gran medida de las circunstancias y del lugar de su promulgación. Con todo, su fin es siempre el mismo: convertir el paganismo en una *religio illicita* (o *superstitio*)[7].

---

6 GIOVANNI, L. DE, *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti chiesa-stato*, Napoli, 1991.

7 GIOVANNI, L. DE, *Il libro XVI...*, cit., pp. 127-128. La parte más significativa de la lucha contra el paganismo es la prohibición de los sacrificios, dado que se entendía que éstos eran el signo más evidente de la idolatría. Los más condenados fueron los que tenían por objetivo la adivinación —puesto que podían perturbar la paz pública— y los noc-

Para el tema que nos ocupa, es muy interesante una ley promulgada por Honorio y Teodosio II el 30 de agosto del 415, en la que, entre otras cosas, se ordenaba que los objetos consagrados a los sacrificios —aquí es posible que también quedaran englobadas las estatuas— fueran retiradas de los baños y de los lugares públicos para que no sedujeran más a los paseantes[8].

Por lo que respecta a los templos, tras la prohibición del paganismo, éstos se habían convertido en algo inútil, por lo que su destino era algo muy incierto. Para los cristianos más exaltados era un deber religioso el destruirlos, lo que suponía frecuentes desórdenes. Los legisladores respondieron a esto de dos formas. En primer lugar, impidiendo a los paganos entrar en los templos y ordenando que éstos fueran cerrados. En segundo lugar, prohibiendo que los templos fueran atacados de forma espontánea (por iniciativa propia de funcionarios u obispos): los legisladores se reservaban el derecho de conservarlos o destruirlos (había que estudiar caso por caso: dependía del lugar y de las circunstancias); los templos extramuros debían mantenerse[9] y preservarse los ornamentos de las obras públicas[10].

El 15 de noviembre del 407, Honorio y Teodosio II promulgaron una ley[11] —dirigida al prefecto del pretorio Curcio— muy interesante para nosotros y que contiene diversos puntos que debemos tener en consideración: se retiran los subsidios anonarios a los templos; se confirma la disposición según la cual debían ser retiradas de los santuarios las estatuas que aún recibían homenajes de los paganos; los templos públicos debían ser destinados a uso público; los altares debían ser destruidos; los templos ubicados en posesiones imperiales debían ser destinados a un uso conveniente; y los templos privados tenían que ser destruidos. Con todo, la ley no nos aclara qué debía hacerse con las imágenes de los dioses una vez hubieran sido retiradas de los templos.

## LA ACTITUD DE CRISTIANOS Y PAGANOS RESPECTO AL PATRIMONIO PAGANO

Por lo que concierne a la posición de los cristianos (los que tomaron una postura activa, no la masa del vulgo) respecto al patrimonio artístico —especialmente, las estatuas de los dioses— del mundo clásico, podemos diferenciar dos actitudes diferentes. En primer lugar, contamos con los cristianos que poseían un bagaje intelectual. Éstos veían las esculturas como simples estatuas y defendían su conservación como meras obras de arte (ya despojadas de cualquier tipo de significado pagano); no querían aparecer como bárbaros destructores del patrimonio de la Antigüedad. Un buen ejemplo de esta postura sería Prudencio[12]. Por otro lado, debemos considerar a los cristianos reaccionarios —en muchos casos neoconversos— que contemplaban las esculturas como

---

turnos —ya que eran los más difíciles de controlar—. Cf. GIOVANNI, L. DE, *Il libro XVI*..., cit., pp. 128-129. Las primeras medidas comenzaron en el 341 (*C. Th.*, XVI, 10, 2, ed. Mommsen, p. 897). En el 392, Teodosio I prohibió por completo todo tipo de sacrificio, por lo que ya nadie podría entrar en los templos con este fin; ya no se podía rendir culto a los dioses, lo que significa que los templos quedaron como algo inútil (*C. Th.*, XVI, 10, 12, ed. Mommsen, p. 900).

8 *C. Th.*, XVI, 10, 20, 3, ed. Mommsen, pp. 903-904. Cf. GIOVANNI, L. DE, *Il libro XVI*..., cit., p. 129.

9 *C. Th.*, XVI, 10, 3, ed. Mommsen, p. 898 (a. 342).

10 *Ibíd.*, XVI, 10, 15 y 18, ed. Mommsen, pp. 901-902 (a. 399). Cf. GIOVANNI, L. DE, *Il libro XVI*..., cit., pp. 133-134; JIMÉNEZ, J.A. *Poder imperial y espectáculos en Occidente durante la Antigüedad Tardía*, tesis doctoral editada en formato digital, Barcelona, 2001, pp. 517-518.

11 *C. Th.*, XVI, 10, 19 (cf. *Sirm.*, 12), ed. Mommsen, pp. 902-903 (cf. p. 916-917). Cf. GIOVANNI, L. DE, *Il libro XVI*..., cit., p. 134.

12 PRVDENTIVS, *Perist.*, 2, 473-484, *CCL*, CXXVI, pp. 273-274; ID., *C. Symm.*, I, 501-505, *CCL*, CXXVI, p. 203. Cf. LEPELLEY, CL. «Le musée...», cit., pp. 6-7.

elementos idolátricos. Evidentemente, estos individuos pedían la destrucción de toda la herencia pagana. En este sentido, el mejor ejemplo es Fírmico Materno[13].

Este último posicionamiento radical propició la pérdida de abundantes esculturas de dioses en época tardía[14]. Contamos con algunos casos muy conocidos y que debieron de gozar de gran resonancia en su momento. El primero de ellos es la destrucción de la estatua de Serapis en Alejandría (a. 391)[15]. Un caso muy comentado en Occidente fue el de la eliminación de algunas estatuas divinas en Cartago por Gaudencio y Jovio, *comites* de Honorio (19 de marzo del 399)[16]. Estos abusos provocaron posiblemente las protestas de la población local. La respuesta a tales quejas se encuentra en una ley[17] de Honorio dirigida al procónsul de África, Apolodoro, fechada el 20 de agosto del 399, y en la que se ordena que los templos no sean destruidos[18]. Por otro lado, el concilio general de África, reunido en Cartago (13 de septiembre del 401), pidió que fueran diezmados los restos del paganismo, entre ellos las estatuas[19]. Un caso muy original y significativo fue el del aniquilamiento de la estatua de Venus en las termas de Cartago (a. 434), que veremos con más detenimiento más adelante[20].

La postura de los paganos ante el declive —y, en ocasiones, destrucción bárbara— del paganismo es doble. Por un lado, hay que tener en cuenta a los que intentaban resucitar el culto tradicional, y cuyo mayor ejemplo es Símaco. En ocasiones, algunos de ellos podían atribuir igualmente poderes misteriosos a las estatuas, como es el caso del filósofo neoplatónico Jámblico en su obra *De simulacris* (del siglo IV)[21]. Por otro lado, existían también los que se resignaban, pero que por lo menos procuraban salvar el patrimonio. Libanio es un buen ejemplo de ello —como se ve en su discurso *Pro templis*—[22]. Estos últimos sentirían un gran consuelo —e incluso un cierto regocijo— al contemplar las imágenes de sus dioses a salvo en los lugares públicos.

Una simple visita a un museo pone de relieve que fueron muchas las estatuas que escaparon al afán destruccionista de los cristianos más recalcitrantes. Cuando las esculturas fueron sacadas de los templos abandonados y llevadas a salvo a otros lugares públicos —como las termas— en

---

13 FIRMICVS MAT., *De err. prof. rel.*, 28, 6, *CUF*, p. 148. Cf. GIOVANNI, L. DE, p. 133-134; BUENACASA, C. «La constitución y protección del patrimonio eclesiástico y la apropiación de los santuarios paganos por parte de la Iglesia en la legislación de Constancio II (337-361)», *Pyrenae*, 28, 1997, p. 229-240, p. 237.

14 LEPELLEY, CL. «Le musée...», cit., pp. 5-6.

15 SOCRATES, *HE*, V, 16, *PG*, LXVII, col. 604-605; SOZOMENVS, *HE*, VII, 15, *PG*, LXVII, col. 1452-1457. Cf. BUENACASA, C. «La figura del obispo y la transformación del patrimonio de las comunidades cristianas según la legislación imperial del reinado de Teodosio I (379-395)», *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 58, 1997, pp. 121-139, p. 135; ID., «La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía (313-423)», *Polis*, 9, 1997, pp. 25-50, p. 42.

16 AVGVSTINVS, *De ciu. Dei*, XVIII, 54, *CCL*, XLVIII, p. 655; *Cons. Const.*, a. 399, 1, *MGH aa*, IX, 1, p. 246. Esta noticia puede ponerse en relación, tal vez, con *Adn. ant. ad cycl. Dion.*, a. 399, *ibid.*, p. 755; QVODVVLTDEVS, *Lib. prom.*, III, 38, 41, *CCL*, LX, p. 183. Este último autor se equivoca al atribuir a Teodosio I un hecho que tuvo lugar bajo el reinado de Honorio, como apunta BRAUN, R. *Quodvultdeus. Livre des promesses et des prédictions de Dieu*, II, *SC*, 102, Paris, 1964, p. 568, n. 3. Cf. LEPELLEY, CL. *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, I, París, 1979, p. 353.

17 *C. Th.*, XVI, 10, 18, ed. Mommsen, p. 902.

18 LEPELLEY, CL. «Le musée...», cit., p. 8; JIMÉNEZ, J. A. *Poder imperial...*, cit., pp. 520-521.

19 *Reg. eccl. Carth. exc.*, 84, *CCL*, CXLIX, p. 205. También tiene relación con este tema el canon 58 (del concilio de la Cartaginense, reunido el 16 de junio del 401), *ibíd.*, p. 196.

20 QVODVVLTDEVS, *Lib. prom., Dim. temp.*, 6, 9-10, *CCL*, LX, p. 196-197.

21 PHOTIVS, *Bibl.*, 215, ed. Henry, III, pp. 130-131.

22 LIBANIVS, *Or.*, 30, ed. Foerster, III, pp. 87-118.

el fondo lo único que se estaba haciendo era cumplir con la legislación vigente destinada a salvaguardar el patrimonio artístico[23].

A partir de estas leyes —y de las antipaganas—, las estatuas de los dioses quedarán únicamente como objetos de arte y se reubicarán en nuevos lugares públicos, como foros o termas. Estas últimas pasan así a convertirse en «museos de estatuas divinas» —pero paganas a los ojos de la nueva religión oficial—. La epigrafía atestigua ampliamente el traslado de estatuas de dioses a las termas[24].

## LA ACTITUD DEL CRISTIANISMO HACIA LA CULTURA DEL BAÑO

Vistos estos precedentes, algunos eclesiásticos comenzaron pronto a ver las termas como nuevos centros de idolatría, lo que provocó la necesidad de destruirlas y exorcizarlas. Un buen ejemplo lo proporciona Quodvultdeo, quien nos narra una historia muy significativa al respecto: una joven cae poseída tras contemplar en las termas una estatua de Venus. El exorcismo lo realizan simultáneamente el obispo y un diácono: el obispo aplica el cáliz eucarístico sobre la garganta de la joven, y el diácono rompe la escultura de las termas (a. 434)[25].

Sin embargo, no nos queda constancia alguna de que la Iglesia emitiera de forma explícita interdicción alguna respecto al uso de los baños. Oficialmente podían seguir utilizándose y de hecho muchas de las termas continuaron en uso y fueron frecuentadas por los cristianos, algunos de ellos incluso altos cargos eclesiásticos[26]. De hecho, en núcleos urbanos como Roma se observa cómo la fundación de baños por parte de eclesiásticos durante la Antigüedad Tardía no es un hecho aislado[27]. Se infiere, pues, que por un lado los obispos podían construir o mantener antiguos baños, pero por otro lado los podían transformar en iglesias, dependiendo de si su rigidez moral cristiana era mas fuerte que sus vínculos emocionales con el pasado clásico inmediato.

Teóricamente, este uso cristiano de los baños difería del que realizaban los paganos en su intencionalidad: el único baño que se admitía era el que tenía una finalidad medicinal. Todo lo demás estaba motivado por el placer y la lujuria, y por tanto era pecado[28].

---

23 LEPELLEY, CL. «Le musée...», cit., pp. 7-9. Estas leyes, recogidas en el *Codex Theodosianus*, son las siguientes: *C. Th.*, XVI, 10, 3, ed. Mommsen, p. 898 (a. 342); *ibíd.*, XVI, 10, 8, ed. Mommsen, p. 899 (a. 382); *ibíd.*, XVI, 10, 15, ed. Mommsen, p. 901-902 (a. 399); *ibíd.*, XVI, 10, 18, ed. Mommsen, p. 902 (a. 399); *ibíd.*, XVI, 10, 19, ed. Mommsen, p. 902-903 (a. 407); *Nou. Maior.*, 4, ed. Meyer, p. 161 (a. 458).

24 GSELL, St. *Cherchel. Antique Iol-Caesarea*, Alger, 1952, p. 116; HUGONIOT, Chr. *Rome en Afrique. De la chute de Carthage aux débuts de la conquête arabe*, París, 2000, p. 195. Cf. LEPELLEY, CL. «Le musée...», cit., pp. 10-12, quien ofrece un interesante dossier epigráfico al respecto; YEGÜL, F. *Baths and Bathing in Classical Antiquity*, Cambridge (Mass.)-London, 1992, p. 322, quien no lo relaciona con la legislación antipagana y la destinada a salvaguardar el patrimonio; FUENTES, A. «Las termas...», cit., p. 137.

25 QVODVVLTDEVS, *Lib. prom., Dim. temp.*, 6, 9-10, *CCL*, LX, p. 196-197. Cf. LEPELLEY, CL. «Le musée...», cit., p. 5.

26 LECLERCQ, H. «Thermes», *DACL*, XV, 2, 1953, col. 2271-2272, col. 2271, señala que una renuncia total de los cristianos a los baños públicos habría supuesto «se séquestrer de la société», por lo cual, pese a que algunos sectores del cristianismo rechazaban tales instalaciones, éstas siguieron frecuentándose durante mucho tiempo.

27 ROMANA, F. «*Balnea*», Christiana loca. *Lo spazio cristiano nella Roma del primo millennio*, Roma, 2000, pp. 200-202.

28 YEGÜL, F. *Baths*..., cit., pp. 314-317; ID., «Bathing», *Late Antiquity. A guide to the postclassical world*, Cambridge (Mass.)-London, 1999, p. 338; FUENTES, A. «Las termas...», cit., p. 136-137. El mantenimiento de baños asociados a complejos religiosos —caso de Rávena o Pavía— para uso exclusivo de los eclesiásticos es muy significativo, dado que pone de manifiesto la continuidad, aunque fuera con una escusa terapéutica, de esta costumbre romana entre ciertos religiosos —los *Balnea Parua* de Rávena se hallaban bajo la custodia del obispo de la ciudad—. Cf. FUENTES, A. «Las termas...», cit., pp. 138-139.

Los principales ataques contra la costumbre romana del baño provinieron de los anacoretas de Oriente. Se trató siempre de iniciativas de carácter personal que en ningún momento representaron la postura oficial de las instituciones eclesiásticas. A partir de tales prédicas se tiene la impresión de que el ascetismo está reñido con la higiene (los ascetas la ven como una herencia de la cultura clásica-pagana con la que intentan romper): renuncian por tanto a los baños y al agua[29]. Este nuevo ideal de pureza es conocido como *alousia* y viene encabezado por los ermitaños, que intentan alcanzar la santidad mediante la renuncia al baño y a toda preocupación por la apariencia física[30]. Los anacoretas, con su vida retirada en el desierto al modo de los «salvajes», se ofrecían como una alternativa a la *polis* y a la pretendida decadencia del mundo antiguo[31].

Jerónimo fue el principal defensor de este rigorismo extremo en Occidente al afirmar que quien se había bañado una vez en Cristo[32] no tenía necesidad de un segundo baño[33]. Por otro lado, algunos cristianos tenían dudas respecto a bañarse en lugares que tenían una clara conexión con el paganismo. Un buen ejemplo de esto es Agustín y la correspondencia que mantuvo con Publícola[34].

Por tanto, si las termas eran vistas como templos paganos en la sombra, es lógico que cuando algunas decayeran se intentara reaprovechar sus estructuras para construir iglesias, de modo que esos lugares —últimos reductos de la idolatría— quedasen exorcizados[35].

---

29 Es posible que tal actitud ante la higiene sea un eco de ciertos pasajes de los evangelios (*Mt*, 15, 1-20; *Mc*, 7, 1-23) en los que se realiza una crítica de la excesiva preocupación de los fariseos por la limpieza del cuerpo frente al descuido de la pulcritud del alma.

30 YEGÜL, F. *Baths*..., cit., p. 318.

31 BARTRA, R. *El salvaje en el espejo*, Barcelona, 1996, p. 83.

32 Al realizar esta clara alusión al bautismo como un baño tras el cual ya no había necesidad de un segundo baño, es posible que Jerónimo tuviera en mente un pasaje del evangelio de Juan (*Jn*, 13, 10), en el que Cristo advierte a sus discípulos que todo aquel que ya se ha lavado lo único que necesita es lavarse los pies.

33 HIERONYMVS, *Ep*., 14, 10, *CSEL*, LIV, 1, p. 60: *scabra sine balneis adtrahitur cutis? Sed qui in Christo semel lotus est, non illi necesse est iterum lauare*. Se trata de una carta escrita en el 376/377 y destinada a Heliodoro, amigo y condiscípulo de Jerónimo, mediante la cual Jerónimo intenta convencer infructuosamente a su compañero —presentándole las grandezas de la vida eremítica— para que le acompañe en su marcha al desierto. La epístola gozó de un grán éxito entre otros ascetas, como es el caso de Fabiola, quien la sabía de memoria (HIERONYMVS, *Ep*., 77, 9, *CSEL*, LV, 2, p. 46). Sin embargo, unos veinte años después (en el 394), Jerónimo escribía a Nepociano —un sobrino de Heliodoro— para aconsejarle acerca de la vida ascética. En esta nueva misiva, el Estridonense juzgaba la carta anterior únicamente como una obra de juventud y como un trabajo retórico (HIERONYMVS, *Ep*., 52, 1, *CSEL*, LIV, 1, p. 413-414), lo que nos hace suponer una cierta relajación en los severos principios de este autor. Cf. BRAUN, R. *Quodvultdeus*..., cit., p. 604, n. 3; JONES, A. H. M. *The Later Roman Empire*, II, Oxford, 1973, pp. 976-977; KELLY, J. N. D. *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, London, 1975, pp. 44, 47-48, 52, 93 y 180; YEGÜL, F. *Baths*..., cit., pp. 314 y 318; ID., «Bathing», p. 338. Acerca de las ideas de Jerónimo respecto al monaquismo, cf. ANTIN, P. «Le monachisme selon S. Jérôme», *Recueil sur Saint Jérôme (Latomus. REL*, 95), Bruxelles, 1968, pp. 101-133.

34 AVGVSTINVS, *Ep*., 46, 15, *CSEL*, XXXIV, 2, p. 127: (Publícola a Agustín [a. 398]) *si Christianus debet in balneis lauare uel in thermis, in quibus sacrificatur simulacris? Si Christianus debet in balneis, quibus in die festo suo pagani loti sunt, lauare siue cum ipsis siue sine ipsis?*; ID., *Ep*., 47, 3, *ibíd*., p. 132: (a Publícola) *item si de area uel torculari tollatur aliquid ad sacrificia daemoniorum sciente Christiano, ideo peccat, si fieri permittit, ubi prohibendi potestas est. Quod si factum comperit aut prohibendi potestatem non habuit, utitur mundis reliquis fructibus, unde illa sublata sunt, sicut fontibus utimur, de quibus hauriri aquam ad usum sacrificiorum certissime scimus. Eadem est etiam ratio lauacrorum*.

35 Un curioso grabado de Luca Ciamberlano representa a S. Felipe exorcizando las termas de Diocleciano (según YEGÜL, F. *Baths*..., cit., p. 317, fig. 410, aunque al fondo aparecen el Coliseo y el arco de Constantino, por lo que es posible que en realidad se trate de las termas de Tito o las de Trajano). Mientras se realiza el ritual, el demonio huye del edificio (Figura 1).

¿De quien partía la iniciativa de cambiar el uso de los antiguos baños públicos? Creemos que del obispo, el nuevo poder fáctico en las ciudades, el nuevo evergeta y patrocinador de la vida cívica, quien no solo ejerce de exorcista cuando es necesario si no que también decide los nuevos usos de los viejos espacios —puesto que al fin y al cabo es él quien financia su mantenimiento, reconstrucción y/o, en último extremo, su remodelación—. En el campo, en las villas de los *fundi* señoriales, algo parecido debió suceder, pues el fenómeno que analizamos también se documenta —arqueológicamente— en estos yacimientos como se verá en el inventario. El porqué del fenómeno no queda tan claro como en la ciudad, pero no se hace extraño ver la mano del obispo en las transformaciones de las villas, pues en última instancia es la única autoridad competente para consagrar —y tener bajo su control— iglesias rurales, tal como se desprende de los cánones eclesiásticos[36].

En el caso de que, efectivamente, las iniciativas reconversoras fueran de origen episcopal, deberíamos preguntarnos si se trata de una decisión unilateral o emanan de una disposición común —de la que no nos consta que haya quedado ni rastro en la documentación— que, dada la universalidad de los ejemplos que se extienden a lo largo de la *pars Occidentis*, solo podría venir del obispo de Roma, cuya primacía en Occidente ya es indiscutible en la época que nos ocupa.

## EJEMPLOS DE IGLESIAS CONSTRUIDAS SOBRE TERMAS FUERA DE *HISPANIA*

Fuera de *Hispania* contamos con numerosos ejemplos que nos ponen de manifiesto que tal tipo de edilicia fue un fenómeno frecuente en buena parte del Imperio. Así, las termas de Agripa (Roma) fueron transformadas en un convento de monjas por Gregorio I en el 599[37]. También en Roma, Sta. Maria degli Angeli es una vasta iglesia construida encima del *frigidarium*[38] de las termas de Diocleciano por Miguel Angel en 1561 y modificada por Vanvitelli en 1749[39]. Las Termas de Diocleciano, concretamente el vestíbulo circular en la esquina sudeste, también sirvieron para alojar S. Bernardo alle Terme, una pequeña iglesia de forma circular[40]. Igualmente en Italia, debemos recordar S. Cesareo in Appia[41]. Ya en la *Gallia*, un ejemplo significativo lo hallamos en Sta. Bárbara en Tréveris[42]. Por lo que respecta a *Africa*, en Cimiez observamos una catedral construida sobre las termas de la ciudad[43]. En Mactar, la basílica IV —posiblemente del siglo V— está instalada en las «termas del oeste», de las que ocupa una parte del *frigidarium*. Tiene como anexos dos pequeños *martyria*[44]. Madauro presenta una iglesia construida en el

---

36 Por ejemplo: *Conc. Bracc. I*, 19 (a. 561), ed. VIVES, p. 65; *Conc. Tolet. III*, 19 (a. 589) ed. RODRÍGUEZ, p. 127; *Conc. Tolet. IV*, 35 (a. 633), ed. RODRÍGUEZ, V, p. 222.

37 YEGÜL, F. *Baths*..., cit., p. 135.

38 Se utilizó el *frigidarium* porque es la sala cubierta más grande y, por tanto, la más apta para acoger a una mayor cantidad de gente. El *presbyterium* se coloca encima de una piscina, ya que las piscinas están en la extremidad de la sala. Cf. DUVAL, N. «Église et thermes...», cit., p. 317.

39 BALIL, A. «El mosaico romano...», cit., p. 63; YEGÜL, F. *Baths*..., cit., pp. 164, 168 y 493. Este autor apunta a la creación de un monasterio en este lugar ya en el siglo XI (p. 317): «*the Thermae of Diocletian in Rome might have gone through a similar purification by the Church from its sinful and demonic past before a part of it could be made into a monastery at the end of the eleventh century under Urban II*».

40 YEGÜL, F. *Baths*..., cit., pp. 164 y 493.

41 BALIL, A. «El mosaico romano...», cit., p. 63.

42 ID., «El mosaico romano...», cit., p. 63.

43 FÉVRIER, P.-A. «Permanence...», cit., pp. 96 y 112.

44 DUVAL, N. «Église et thermes...», cit., pp. 305-317; ID., *Les églises africaines à deux absides. Recherches archéologiques sur la liturgie chrétienne en Afrique du Nord*, II, Paris, 1973, pp. 143-153; FÉVRIER, P.-A., «Permanence...», cit., p. 112.

*frigidarium* de las «termas pequeñas». Su instalación no implicó transformaciones profundas en la arquitectura de las termas[45]. Tigzirt posee una capilla construida en un espacio que formaba parte de las termas[46].

## Ejemplos de iglesias sobre termas:
### Catálogo hispano ordenado por provincias actuales

No incluimos en este apartado una infinidad de yacimientos que siguen la fórmula:

TERMAS + superposición de NECRÓPOLIS tardía (siglos IV/V-VIII o de cronología indeterminada, a menudo con un hagiotopónimo o un topónimo indicativo del recuerdo de la antigua sacralidad cristiana del lugar —Santa María, Monasteruelo...— para referirse al lugar o yacimiento)[47].

No es objetivo de este trabajo discutir si la aparición aislada de una necrópolis de estas cronologías implica la presencia de una iglesia (sí a nuestro entender, ya que el edificio sacro actuaría como centro irradiador de la necrópolis) no documentada por la arqueología. Debemos tener en cuenta, para los medios urbanos, que la legislación prohibía expresamente todo tipo de enterramiento intramuros[48], por lo que cuando encontramos en época tardía estas sepulturas es probable que nos hallemos frente a individuos que se han enterrado en la proximidad de una iglesia[49]. Para el mundo rural no conocemos legislación al respecto, pese a que también se documentan enterramientos en el interior de las zonas habitables de las villas.

Creemos suficiente, por el momento, y para no complicar y alargar el catálogo, presentar solo algún ejemplo de termas que han conservado evidencia física o documental directa de una iglesia superpuesta a su mismo espacio, muchas veces con necrópolis incluida.

### *ASTURIAS

**Termas de Campo Valdés (Gijón):** Encima de estas termas se ha documentado una necrópolis altomedieval, que a su vez se extiende alrededor de la iglesia románica de San Pedro[50]. El origen más remoto de dicha iglesia podría remontarse hasta la Antigüedad Tardía, dados los

---

45 DUVAL, N. «Église et thermes...», cit., pp. 298-305; ID., *Les églises africaines*..., cit., pp. 29-34.

46 GSELL, ST. *Les monuments antiques de l'Algérie*, II, París, 1901, pp. 304-306, nº 148.

47 Como por ejemplo: *Baelo Claudia* (Bolonia) —SILLIÈRES, P. *Baelo Claudia, una ciudad romana de la Bética*, Madrid, 1997, p. 201—, Camino Viejo de las sepulturas en Balazote, Albacete —SANZ GAMO, R. «Una villa romana bajo imperial en Balazote (Albacete)», *I Congreso de Historia de Castilla la Mancha*, IV, 1989, pp. 243-244—, Santa María de Hito (Valderradible, Cantabria) —PEÑA, Y. «Reutilizaciones termales en el noroeste de la provincia Tarraconse», *Termas romanas*..., cit., pp. 349-354, pp. 351-352—, *Carteia* —BERNAL-L. LORENZO, D. «La arqueología de época bizantina e hispano-visigoda en el campo de Gibraltar. Primeros elementos para una síntesis», *Caetaria*, 3, Algeciras, 2000, pp. 97-134—; Llíria (Valencia)-RIBERA, A.-SORIANO, R. «Los cementerios de época visigoda», *Saetabi*, 46, Valencia, 1996, pp. 195-230—, o todos los ejemplos recogidos en GARCÍA ENTERO, V. *Los* balnea *de las* villae *hispanorromanas. Provincia Tarraconense*, Madrid, 2001.

48 *C. Iust*., III, 44, 12, ed. Krüger, p. 148 (promulgada por Diocleciano y Maximiano el 29 de septiembre del 290 y dirigida a Victorino); *C. Th*., IX, 17, 6, ed. Mommsen, p. 465 (promulgada por Graciano, Valentiniano II y Teodosio I el 30 de julio del 381 y dirigida a Pancracio, prefecto urbano).

49 Al respecto ver SALES, J. «Necrópolis cristianas tardoantiguas en el área catalana: estado de la cuestión», *Acta Antiqua Complutensia*, III, Alcalá de Henares, e.p.

50 PEÑA, Y. «Reutilizaciones termales...», cit., p. 351.

argumentos expuestos a lo largo de este trabajo y dada la posibilidad de que la necrópolis fechada genéricamente como «altomedieval» pueda ser también más antigua.

## *BARCELONA

**Sant Miquel (Barcelona)** (Figura 2): En 1868 se demolió la iglesia románica de Sant Miquel, en el núcleo antiguo de Barcelona y justo al lado del emplazamiento del foro romano. Dicha iglesia conservaba como pavimento un mosaico del siglo II d. C., de tema marino, perteneciente a unas termas[51]. A pesar de que la primera noticia segura de esta iglesia es de mediados del siglo X (a. 951)[52], insistimos en lo significativo que resulta el reaprovechamiento de las estructuras termales —construcción de grandes dimensiones y bastante compleja[53]— para construir un edificio de culto, probablemente con origen en la Antigüedad Tardía[54]. No sería extraña la presencia de esta iglesia en la ciudad premedieval, muy cerca del complejo episcopal, dada la importancia del cristianismo en *Barcino* en época visigoda y los pocos edificios de culto que conocemos de ella[55]. De todos modos, la no conservación del edificio, la inexistencia de estudios anteriores a la demolición del siglo XIX y la falta de una publicación monográfica y profunda de los trabajos arqueológicos recientes dificultan en extremo cualquier aproximación al conocimiento de la hipotética iglesia tardoantigua.

**Sant Valentí de les Cabanyes (Les Cabanyes del Penedès):** Ejemplo típico de iglesia de origen medieval con posibilidades de poder retroceder su cronología dado que se asienta sobre la estructura de una villa romana. En este caso, sobre el *frigidarium* de las termas y reaprovechando un mosaico bajo-imperial, fechado entre finales del siglo IV y principios del V[56].

**Sant Romà (Tiana):** La iglesia pre-románica de Sant Romà se asienta sobre parte de las instalaciones termales de una villa romana. Ya en su momento se apuntó que dicho edificio cristiano podría tener sus orígenes dentro de la Antigüedad Tardía[57].

## *BURGOS

**Santa María de Clunia (Peñalba de Castro, Huerta del Rey):** La ermita mariana de Clunia es una iglesia cuyos orígenes se pueden remontar, como mínimo, hasta época medieval. Está construida sobre el espacio de unas termas de carácter público y la rodea una necrópolis que tendría sus inicios a finales del siglo III —coincidiendo con el momento de abandono de las termas— y su final en el siglo VII[58]. Todo ello nos conduce a pensar en una iglesia anterior a la

---

51 BALIL, A. «El mosaico romano...», cit., p. 24. PALLARÉS, F. «Las excavaciones de la plaza de San Miguel y la topografía romana de Barcino», *Cuadernos de Arqueología e Historia de la Ciudad*, 13, 1969, pp. 5-42.

52 BALIL, A. «El mosaico romano...», cit., p. 61.

53 MIRÓ, C.-PUIG, F. «Edificios termales públicos y privados en *Barcino*», *Termas romanas*... cit., pp. 171-178, p. 173.

54 Según ya se ha dicho en SALES, J. *Edilícia cristiana a la* Tarraconensis *oriental durant l'Antiguitat Tardana*, tesis de licenciatura, Barcelona, 1998, pp. 23-24.

55 Las novedades más recientes se pueden encontrar en BELTRÁN DE HEREDIA, J. (dir.), *De* Barcino *a* Barcinona (siglos I-VII). *Los restos arqueológicos de la Plaza del Rey de Barcelona*, Barcelona, 2001.

56 LÓPEZ-X. FIERRO, A. «Sant Valentí de les Cabanyes», *Anuari d'Intervencions Arqueològiques a Catalunya. Època Romana, Antiguitat Tardana. Campanyes 1982-1989*, Barcelona, 1993, p. 34.

57 BARRAL, X. *L'art pre-romànic a Catalunya: s. IX-X*, Barcelona, 1981, pp. 285-286; GRAUPERA, J. *L'arquitectura religiosa preromànica y romànica en el Baix Maresme*, Argentona, 2001, p. 43.

58 PEÑA, Y. «Reutilizaciones termales...», cit., p. 351.

que ha llegado hasta nuestros días, hipótesis que ya ha sido defendida en su momento por J.-A. Abásolo[59].

***CANTABRIA**

**Catedral de Santander:** En el subsuelo de la actual catedral de Santander se localizan restos de unas termas romanas. No disponemos de más datos al respecto; como bien indica Y. Peña «*la falta de excavaciones en el interior del actual recinto sagrado impiden reconstruir el proceso que determina la conversión en iglesia de las termas*»[60], problema del que, sea dicho de paso, adolecen la mayoría de yacimientos que interesan a este trabajo.

**San Juan de Maliaño (Camargo)** (Figura 3): La iglesia románica de San Juan se cimienta directamente en los muros de unas termas romanas de carácter público[61]. A su alrededor se desarrolla una potente necrópolis con algunas tumbas que reaprovechan restos constructivos romanos[62]. El edificio de las termas ha sido excavado en toda su extensión (ello incluye la iglesia), pero los excavadores no mencionan ningún dato arqueológico acerca de las circunstancias de la construcción de la iglesia románica, que creemos podría tener orígenes más antiguos. En este sentido creemos que hubiera sido muy útil la publicación de los alzados de las paredes de la iglesia con sus cimentaciones romanas, alzados que con seguridad se realizaron para la memoria de las excavaciones realizadas.

***CUENCA**

**Ermita de Nª Sª de los Remedios, Segóbriga (Saelices):** Segóbriga es conocida por su importante (y hasta el momento única) basílica de época visigoda, situada a unos 750 m extramuros de la puerta principal de acceso a la ciudad romana[63]. La condición de sede episcopal de esta antigua ciudad durante la tardoantigüedad justificaría la presencia de más de un templo cristiano. Uno de ellos tal vez deba buscarse en el emplazamiento de la actual ermita de Nª Sª de los Remedios (antes de San Bartolomé), ubicada justo encima del *caldarium* de las termas monumentales situadas intramuros. Los orígenes documentales de esta ermita (significativamente con ábside de herradura) no pueden llevarse mas allá del año 1500[64] pero estamos seguros de que la revisión de los datos de la excavación del interior de este templo (que parece que se han centrado exclusivamente en la interpretación de las estancias termales) apoyarían la propuesta de atrasar considerablemente su cronología. Nos basamos en las propias palabras de los estudiosos de la ciudad cuando afirman: «*a partir del siglo IV el edificio* (termas) *se abandonó y la zona de palestra y del* frigidarium *se compartimentaron y se aprovecharon para construir, en época medieval imprecisa, un edificio con un pórtico*»[65]. ¿No podría ser este «edificio con pórtico» una iglesia y

59 ABÁSOLO, J.-A. «La ciudad romana en la Meseta Norte durante la Antigüedad Tardía», *Acta Antiqua Complutensia*, I, Alcalá de Henares, 1999, pp. 87-99, p. 94.

60 PEÑA, Y. «Reutilizaciones termales...», cit., p. 351.

61 MUÑOZ, E.-MORLOTE, J. M.-MONTES, R. «Las termas romanas de San Juan de Maliaño (Camargo, Cantabria), *Termas romanas...*, cit., pp. 229-235, p. 229.

62 ID., «Las termas romanas...», cit., p. 229.

63 ALMAGRO, M.-ABASCAL, J. M. *Segóbriga y su conjunto arqueológico*, Madrid, pp. 120-125.

64 ID., *Segóbriga...*, cit., p. 104.

65 ID., *Segóbriga...*, cit., p. 111.

la «época medieval imprecisa» tratarse de la Antigüedad Tardía? Ello jutificaría la situación de la ermita actual de Nª Sª de los Remedios dentro del perímetro de las termas y explicaría la afloración en el mismo lugar de una necrópolis de cronología incierta.

***GIRONA**

**Basílica de la Neápolis de Ampurias (L'Escala)** (Figura): Esta basílica se encuentra al lado de la gran *stoa* helenística de la ciudad y coincide con el emplazamiento de unas termas romanas de las que aprovecha parte de su estructura, concretamente el *apoditherium*[66]. La zona afectada es un punto extramuros que se había abandonado a principios del siglo II[67], por lo que entre el momento de abandono y la posterior recuperación —en torno al año 300— pasaron unos doscientos años. Efectivamente, hacia el año 300 se detecta una necrópolis organizada alrededor de una primitiva *cella memoriae*, precedente de la basílica; la necrópolis perdura hasta principios del siglo VIII y se le han contabilizado 500 tumbas[68]. La construcción del edificio cristiano recuperó paredes en buen estado y unos suelos intactos y de buena calidad[69]. No pretendemos extendernos en la exposición de este caso porque, al ser un paradigma de la reutilización de un ámbito termal por parte de una iglesia tardoantigua en *Hispania*, ha sido objeto de muchas publicaciones y referencias científicas. Remitimos pues a la monografía de J. M. Nolla y J. Sagrera del año 1995, donde se encuentra recogida la numerosa bibliografía precedente.

***LEÓN**

**Catedral de León:** La actual catedral de León se encuentra encima de unas grandes termas del siglo II d.C.[70]. Las fuentes escritas señalan que las termas continuaban en pie en el siglo X, cuando Ordoño II (a. 914-924) dona a la antigua catedral las termas que él utilizaba como Aula Regia de su palacio[71]. A nuestro entender, ello no descarta la posibilidad de que parte de las termas hubiera sido ya transformada en edificio religioso durante la Antigüedad Tardía y que posteriormente el conjunto pasara a formar parte de las instalaciones regias, dado su tradicional carácter público.

**Santa Colomba (Villaquejida)**: Ejemplo típico de iglesia de origen medieval con posibilidades de poder retroceder su cronología dado que se asienta sobre la estructura de una villa romana, con toda probabilidad encima de las termas. Como pavimento de la iglesia se aprovechó un mosaico de la estructura termal, como sucede también en Sant Valentí de les Cabanyes (Les Cabanyes del Penedès, Barcelona) y en Sant Miquel (Barcelona).

---

66 ALMAGRO, M.-PALOL, P. «Los restos arqueológicos paleocristianos y alto-medievales de Ampurias», *Revista de Gerona*, 20, 1962, pp. 27-41, p. 32.

67 NOLLA, J. M.-SAGRERA, J. *Ciuitatis Impuritanae*..., cit., pp. 17-18.

68 ID., *Ciuitatis Impuritanae*..., cit., pp. 17 y 294.

69 ID., *Ciuitatis Impuritanae*..., cit., p. 61.

70 FERNÁNDEZ, C. - MORILLO, A. - ZARZALEJOS, M. «Grandes conjuntos termales públicos en Hispania», *Termas romanas*..., cit., pp. 59-72, p. 61.

71 PEÑA, Y. «Reutilizaciones termales...», cit., p. 351.

72 GARCÍA ENTERO, V. *Los* balnea *de las* villae..., cit., pp. 148-149.



FIGURA 1. *San Felipe exorcizando unas termas (¿de Tito o de Trajano?), por Luca Ciamberlano (grabado conservado en el British Museum y extraído de* F. YEGÜL, Baths..., *cit., p. 317, fig. 410).*

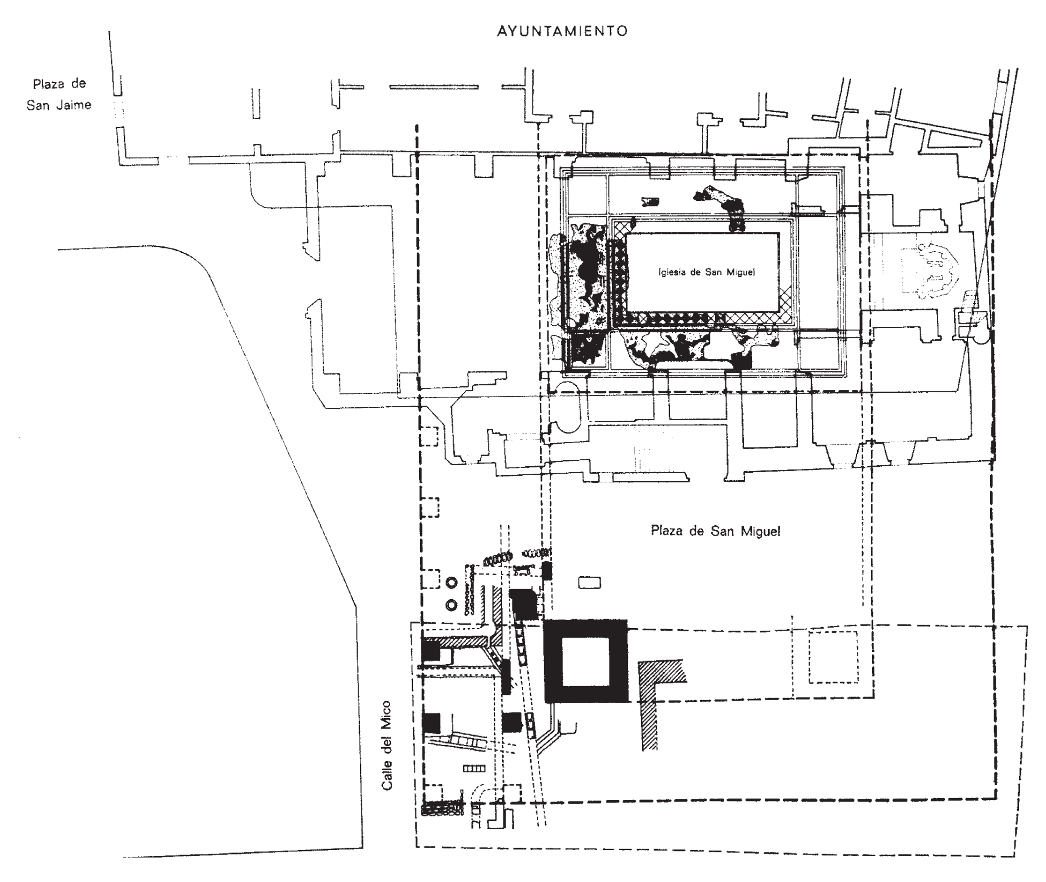



FIGURA 2. *Planta de las termas de la plaza de San Miguel (Barcelona) y de la desaparecida iglesia del mismo nombre (según F.* PALLARÉS*, «Las excavaciones...», cit., p. 8, fig. 2).*

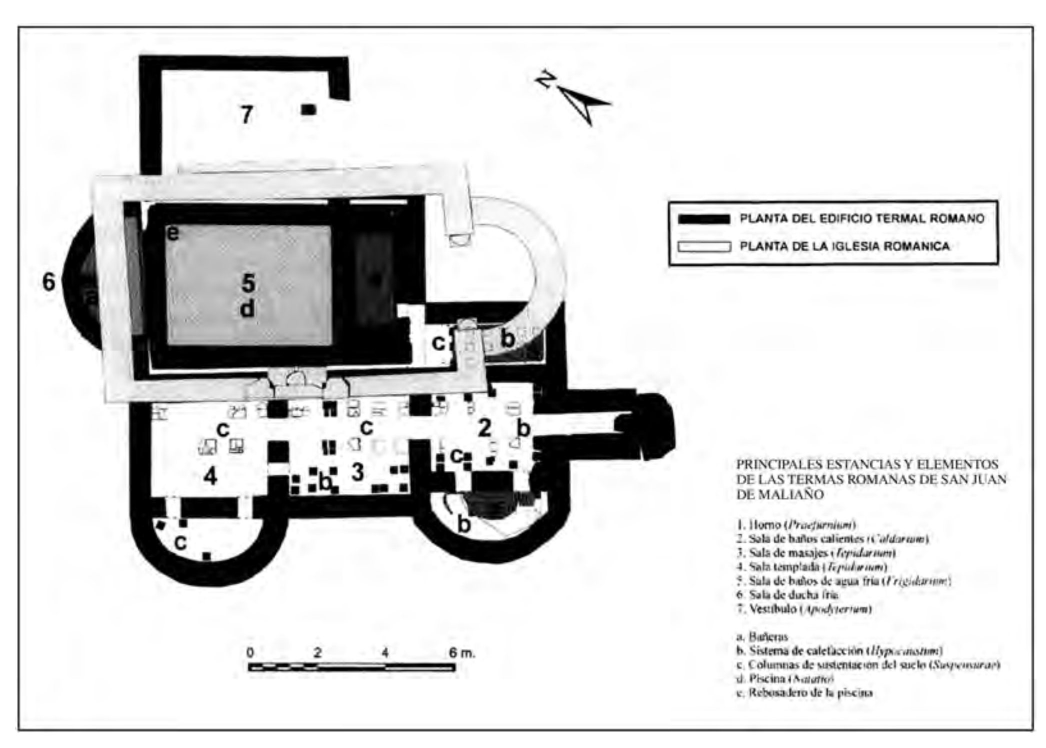



FIGURA 3. *Planta de las termas de San Juan de Maliaño (Cantabria) e iglesia románica superpuesta (según* MUÑOZ, E. - MORLOTE, J. M. - MONTES, R. *«Las termas romanas...», cit., p. 231).*

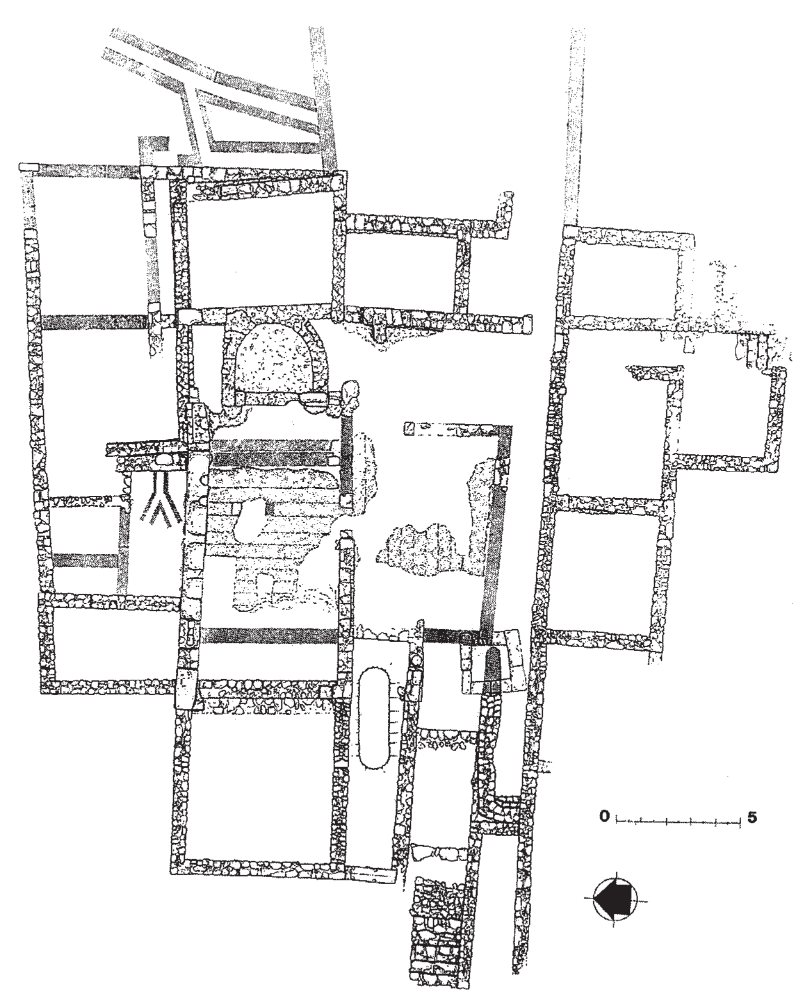



FIGURA 4. *Planta general del templo y las termas de la Neápolis de Ampurias, Girona (según* J. M. NOLLA-J. SAGRERA, *Ciuitatis Impuritanae..., cit., p. 85, fig. 42).*

*Sacralidad y Arqueología,* **Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, págs. 203-235**

# *DE CONSTRVCTIONE:* LENGUA Y LITERATURA TÉCNICA EN LAS *ETIMOLOGÍAS* DE ISIDORO DE SEVILLA
## (A PROPÓSITO DE UNOS TRABAJOS RECIENTES DE MONTERO CARTELLE 2001 Y 2003)

ISABEL VELÁZQUEZ
Dpto. Filología Latina
Universidad Complutense

**RESUMEN**

En este artículo voy a hablar sobre la clasificación que dan las Etimologías de Isidoro de Sevilla, como un texto «literario»; y a partir de ahí y considerándolo texto literario con el trasfondo tecnológico y científico usual en latín: Me voy a referir específicamente a los términos relaciones con el tema de la construcción (*de constructione*). Este trabajo está basado en estudios recientes y propuestas estudiadas por Montero Cartelle (2001 y 2003).

**ABSTRACT**

In this article I will talk about the clasification of the Etymologies of Isidorus of Seville as a «literaty product»; hence refering to them as a literary piece with in the Latin technological and scientific scene. I will specifically refer to the technical terms related to the construction site (*de constructione*). This work is based upon the recents works and premises published by Montero Cartelle (2001 y 2003).

A la invitación del Dr. González Blanco para participar en el homenaje al Dr. Ulbert no podía por menos que aceptar y sentirme especialmente honrada por ello. Por este motivo he considerado oportuno presentar un tema en el que he estado trabajando últimamente —en relidad desde

siempre he estado trabajando en él—[1], que me parece que puede ser de interés del Dr. Ulbert, aunque sea desde el campo de la Filología Latina y no de la Arqueología o Historia de la Antigüedad Tardía o Edad Media. Pienso, sin riesgo a equivocarme, que su *humanitas* le llevará sin ninguna duda a interesarse por cualquier tema, aunque sea marginal en relación con las importantes aportaciones que han contribuido en este volumen para rendirle homenaje.

## 1. PRESUPUESTOS

La exposición que pretendo desarrollar aquí parte de la clasificación de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla como un «producto literario», en concreto una enciclopedia, adscrita al género literario practicado por la ciencia filológica, en la línea de las grandes obras enciclopédicas gramaticales (y también anticuaristas) cultivadas desde Varrón. Este tipo de obras puede considerarse como lo que algunos estudiosos consideran «textos especializados» de áreas de conocimiento particulares y están próximas a la investigación especulativa, propia de la literatura científica. Materias como la gramática, la filosofía, la ciencia jurídica, la política, la matemática o la física teórica pueden considerarse ciencias y las obras que versan sobre ellas incluirse dentro de la denominada literatura científica. Conviene distinguir ésta de la denominada literatura técnica, aquella que se refiere a áreas de conocimiento que hoy en día podemos considerar también científicas y/o de investigación aplicada como la arquitectura y la ingeniería, la medicina o el arte de la guerra; en definitiva parcelas del conocimiento que los antiguos clasificaban como *artes* (las *honestae*, pero *inferiores artes*), dado que su práctica exigía una actividad manual llevada a cabo por el *artifex*, frente a la disquisición especulativa y el razonamiento puramente teórico, cuyo máximo exponente son las *artes liberales*, las que después constituirán el *trivium* y *quadrivium* medievales, es decir, gramática, retórica, dialéctica, aritmética, geometría, música y astronomía, y, como más alto grado de perfección, la filosofía.

Sin embargo, la amplitud de temas tratados en las *Etimologías* y, en concreto, los libros dedicados a lo que puede denominarse «cultura material», además de algunos otros como el libro 4 dedicado a la medicina o el libro 11 dedicado al hombre, sin abandonar su característica de enciclopedia filológica —por ser su formato y línea fundamental el léxico y, por tanto, el estudio lexicográfico y etimológico de los términos—, pueden adscribirse también o vincularse muy estrechamente a las obras de pertenecientes a la denominada literatura (siempre prosa) técnica de la literatura latina, aunque ahora en época tardoantigua y siendo las *Etimologías* quizá la última obra de este tipo antes de la Edad Media. Podríamos decir que esta obra es la última de la Antigüedad y la primera de la Edad Media, si nos atenemos a su concepción y a su repercusión y utilización posteriores.

A pesar de que a veces se tiende a identificar textos científicos con textos técnicos, existen diferencias entre unos y otros. En unos trabajos recientes, MONTERO CARTELLE (2001 y 2003) ha expuesto con sólidos argumentos y claridad meridiana cuáles son las características básicas de la literatura técnica y su diferencia con la literatura científica[2]. Este autor (2003) se

---

1 Este estudio se basa en algunas reflexiones derivadas del libro que será publicado próximamente titulado *Latine dicitur, uulgo uocant. Aspectos de la lengua escrita y hablada en las obras gramaticales de Isidoro de Sevilla*, Logroño 2003, Fundación San Millán de la Cogolla (en adelante VELÁZQUEZ 2003). Sobre las cuestiones de léxico que aquí se abordan, además del glosario que se incluye en este libro, véase también VELÁZQUEZ 1994 y 1997.

2 La bibliografía sobre estas cuestiones es abundante y pueden citarse fundamentalmente DE MEO 1986; ANDRÉ 1986; FLEURY 1990; CALLEBAT 1990 y 1995; MONTERO CARTELLE 1997; y las ediciones comentadas y traducidas de los diferentes libros de Vitruvio, publicados por Les Belles Lettres y que se citan en la bibliografía entre las ediciones, así como la de Gross —Corso— Romano 1997.

centra fundamentalmente en los autores técnicos tardíos de agricultura, como Paladio, en comparación con su modelo Columela; arquitectura como Faventino, en comparación con Vitruvio; arte militar como Vegecio, en comparación con Frontino; medicina, como Vindiciano, Teodoro Prisciano, Celio Aureliano o Casio Félix, en comparación con las obras de Celso y Plinio; arte culinario como los *excerpta* de Apicio del s. IV-V o el atribuido a Vinidario, del siglo VI, en comparación con lo que pudo ser la obra original de Apicio, el *De re coquinaria*.

Asimismo analiza (MONTERO CARTELLE 2001) la presencia o no de elementos considerados tradicionalmente como «vulgarismos» en las obras de literatura técnica, especialmente a propósito de la obra de Celso. Advierte este autor que en los estudios sobre literatura técnica latina suele ser una constante la indicación de que hay «elementos vulgares», sobre todo a nivel léxico y sintáctico[3]. Por «vulgarismo» entiende «las desviaciones de los cánones de la lengua literaria de la época clásica que reflejan una realidad cotidiana y oral que nosotros sólo podemos atisbar a través de los textos escritos». Por tanto, debe diferenciarse de forma precisa el vulgarismo del tecnicismo, en tanto que «expresión o uso lingüístico que posee un significado específico dentro de la lengua de una técnica en la cual tiene una distribución de uso propia que es dominio de una determinada categoría de personas competentes».

Partiendo, pues, de estos presupuestos, podemos adentrarnos en la consideración de la obra de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, en el sentido de si debe adscribirse a un tipo de literatura científica (en la que incluyo disciplinas como la filología, la gramática, la filosofía, matemáticas, etc.) o técnica (o a ambas), y dentro de ellas a qué tipología se adecua más, en relación con los precedentes de la literatura clásica y tardía, así como a la presencia de tecnicismos en ella, frente a lo que podrían considerarse como vulgarismos[4]. No pretendo abarcar tema tan complejo, que llevaría muy lejos y habría que realizar un análisis detallado de la obra, sino plantear algunas sugerencias y reflexiones sobre la cuestión, a la luz de las propuestas citadas de Montero Cartelle y, centrándome, en una parte muy concreta de la obra, la relativa a la «construcción»[5], sobre la que Isidoro habla en el libro 19, aunque hay que tener en cuenta también la parte dedicada a los edificios en el libro 15.

---

3 Califica incluso de «patética» la situación cuando los estudiosos encuentran vulgarismos en un autor como Celso, de quien el propio Columela decía (9.2.1): *nec elegantius quam Celso*, y que puede considerarse «el autor técnico más representativo de la prosa elegante».

4 No voy a entrar ahora en la consideración de la presencia de vulgarismos en las *Etimologías*, que llevaría este trabajo lejos de su propósito. Remito para ello al citado estudio VELÁZQUEZ 2003, en especial a los apartados 4.3.1 y 4.3.2, con bibliografía específica. Muy especialmente también al artículo de BIVILLE 1995. Simplemente debo señalar que Isidoro utiliza *uulgus* para referirse a la lengua comúnmente hablada; si, dentro de ella, considera que los términos proceden de incorrecciones o de usos que se apartan de lo que considera norma lingüística, suele advertirlo mediante adverbios del tipo *corrupte* o *abusiue*, u otro tipo de calificaciones que expresan esa «desviación» de la corrección. Por el carácter técnico de los ejemplos que aquí se van a exponer, no suelen darse ese tipo de «vulgarismos», lo cual reafirma las consideraciones que acabo de exponer en relación con los citados trabajos de MONTERO CARTELLE. Esto no quiere decir que no haya términos «vulgares» dentro del lenguaje técnico que considero se da en las *Etimologías*, sino que mayoritariamente esos términos vulgares aparecen vinculados al lenguaje técnico y adoptados como tecnicismos, aunque su uso proceda de la lengua plenamente hablada o de niveles coloquiales de la misma, o del vocabulario usado por determinados grupos de hablantes.

5 De la que me ocupé ya hace años a propósito del concepto de *uenustas* como uno de los elementos de la *aedificatio*, cf. VELÁZQUEZ 1997.

## 1.1. Actitud literaria de los escritores técnicos y científicos

La primera cuestión a tener en cuenta es si los textos científicos y técnicos eran considerados por los propios latinos como literatura o no. Se trata de una perspectiva diferente a la actual sin duda alguna. Como señala MONTERO CARTELLE (2003, 260): «los textos técnico científicos, a diferencia de nuestra época, eran un género, un producto literario en el sentido de que se elaboraban de acuerdo con unas normas retóricas y una tipología distinta según el público destinatario». Y, en efecto, no consideramos hoy que un tratado de historia o un manual de biología o de filosofía o matemáticas sean literatura; la función referencial y comunicativa de este tipo de escritos prima sobre cualquier consideración de aquello que entendemos, a veces intuitivamente, como literatura. Sin pretender entrar en la cuestión de la «literariedad» de los textos, de aquellos elementos que nos hacen reconocer y distinguir una obra literaria —sea del género que sea—, de otra que no lo es, lo que sí percibimos es que el planteamiento, teórico al menos, de los escritores del mundo antiguo dedicados a las obras de contenido científico y técnico sí es un planteamiento de creación de obra literaria, lo cual no ocurre con los escritores actuales[6]. De hecho, como afirma Montero Cartelle líneas más adelante, «todo escritor, sea cual fuere el contenido de su obra, adoptaba la actitud de escritor, de autor de una obra literaria y, como tal, se sometía a las normas de la retórica y del género, como revelan muchos de ellos en sus Prólogos y en su discurso».

En este sentido, la actitud de los autores de literatura técnica, es decir, ingenieros o arquitectos, médicos, agrónomos, cocineros, estrategas militares, ya sean sólo teóricos de las *artes*, ya sean ellos mismos *artifices* y las practiquen también, persiguen conferir una dignidad a las mismas, que las pueda hacer merecedoras del conjunto de conocimientos que deben quedar incorporados en la educación del hombre libre, junto a las artes liberales. Es cierto, como indica MONTERO CARTELLE (2003, 259-260), que en los autores técnicos se observa un deseo constante de «ennoblecer el estatuto de estas artes (*sc*. las artes de las que se ocupa la literatura técnica, en oposición a las artes liberales) y su cualidad artística debido a que la actividad manual era considerada servil», pues lo que caracteriza al hombre libre es precisamente «la investigación especulativa no la práctica», motivo por el cual estos autores pretendían «ennoblecer» sus artes «con la exigencia de una educación liberal amplia, la 'cultura enciclopédica', las 'artes liberales' (que luego cuajaron en el *trivium* y el *quadrivium*), distinguiendo cuidadosamente el conocimiento y estudio de las artes, como parte de su educación liberal, frente a la práctica real del artesano que trabaja de modo práctico ese arte sin base cultural».

Pero parece que se trata de un hecho de doble dirección. No sólo quieren ennoblecer las artes (= técnicas) con la «exigencia» de que sus teóricos adquieran una educación amplia, dignificando así sus conocimientos técnicos, sino que el empeño en recalcar en las obras los conocimientos que esos tecnógrafos deben tener, incluyendo las artes liberales (= objetos de estudio científico-teórico), revela, en mi opinión, una reivindicación clara de la *dignitas* que esos mismos conocimientos técnicos poseen. Al menos creo que esa es la pretensión que tiene un Vitruvio, por ejemplo, cuando establece al comienzo del libro primero de su *De architectura* en qué consiste esta *ars* y qué cualidades debe poseer el *architectus*:

---

6 Aunque no siempre ha sido así. Recuerda MONTERO CARTELLE (2003, 261), cómo la *Historia de Roma* de MOMMSEN «fue motivo fundamental de un premio Nobel y todos tenemos en mente los valores literarios de Toynbee, Spengler o, por citar un eximio ejemplo español, Ortega y Gasset».

«La ciencia del arquitecto se halla complementada por muchas disciplinas y diversos conocimientos, que se perfeccionan por las demás artes. Su actividad nace de la práctica artesanal y de la tecnología. La práctica artesanal es el ejercicio continuado y frecuente de su uso, que se realiza manualmente a partir del material, cuya clase se necesita para llevar a efecto el presupuesto del diseño. La tecnología es la que puede demostrar y explicar las cosas realizadas conforme a la habilidad y la técnica. Así pues, los arquitectos que, sin cultura, tratasen de estar adiestrados con el trabajo manual, no podrían realizar una tarea que ganase el prestigio que corresponde a sus actividades; quien, en cambio, se confiase sólo a la tecnología y a la formación libresca, parecerá que persigue una sombra y no la realidad. Pero quienes se hayan instruido en ambos campos, de tal suerte equipados con todas las armas conseguirán con mayor rapidez el prestigio que constituye su propósito. Como en todas las cosas, en la arquitectura se hallan dos principios fundamentales: lo que se declara en ella y lo que a ella la declara. Lo que se declara en ella es la cosa propuesta, de la cual se habla; la demostración explicada por los sistemas de las doctrinas la declara a ella. Por este motivo se debe estar ejercitado en ambos aspectos, a fin de que le sea útil al arquitecto. Conviene además que sea hombre de talento y dócil en el aprendizaje. Pues ni el talento sin instrucción ni la instrucción sin talento pueden convertirle en un perfecto artífice. Debería ser un hombre letrado, experto en la realización de dibujos, erudito de la geometría, conocedor de muchas historias, que hubiera escuchado con sumo interés a los filósofos, que supiera música, no desconocedor de la medicina, que supiera de las respuestas de los jurisconsultos, y que tuviera conocimiento de los cálculos de la astrología y sus cálculos».

Este *desideratum* de Vitruvio en relación con las características que debe reunir un buen arquitecto, es un exponente de la reivindicación del autor y de otros estudiosos de su época por elevar las *honestae artes* a un categoría mejor que supere la dicotomía entre las *optimae artes*, las llamadas artes liberales, teóricas y alejadas del trabajo manual, de las *honestae* pero *inferiores artes*, las manuales, las que practica el *artifex* de cualquier área de trabajo que exija la realización de una actividad manual.

Una reivindicación que trataba de mostrar la realidad palpable que iba calando en los propios romanos, la dignidad de sus obras arquitectónicas y de ingeniería. La consciencia progresiva de que Roma y su civilización se expandían no sólo a través de sus composiciones literarias y de su lengua, sino a través de sus obras, majestuosas, perennes y sólidas; no siempre con una intención primordial de mostrar una belleza directa, sino la utilidad práctica de las construcciones, a las que, no obstante, no debía ni podía faltar la búsqueda de la proporción, de la *uenustas*, ese encanto o, si se quiere, belleza que nace de la armonía y del equilibrio que cualquier obra debe generar en el espectador.

Esta reivindicación vitruviana se refiere al *artifex* por excelencia en su obra, el *architectus*. Pero éste no es *stricto sensu* lo que hoy entendemos por «arquitecto», también es un ingeniero, un constructor en definitiva, cuya técnica se ha adquirido a través del conocimiento empírico de su oficio y a través de la meditación, reflexión y adquisición de conocimientos vertidos a través de las obras de sus antecesores en el oficio, de un lado, griegos incluidos, y de las diferentes áreas de conocimiento. El arquitecto —el ingeniero, el constructor en definitiva— debe ser, pues, el producto de una labor de adquisición de conocimientos teóricos y prácticos interdisciplinarios.

Esta reivindicación vitruviana muestra también, desde mi punto de vista, una cierta tensión entre los conocimientos científicos y de índole práctica de las artes, frente a la gran producción literaria, los escritos filosóficos, políticos o religiosos; una tensión que se observa en obras como el *De officiis* de Cicerón (1.150) donde, aunque se concede importancia a la *honestarum artium doctrina*, como la medicina o la arquitectura, no son parangonables a las *optimae artes*, las artes liberales, y al *studium* requerido para adquirirlas. Como se ha puesto recientemente de manifiesto (VELÁZQUEZ-ESPIGARES 2002, 384-385), esta tensión se refleja también en una conocida epístola de Séneca a Lucilio (*Epist*. 90), que contiene un elogio a la filosofía, calificada como don de los dioses y puesta en contraposición con las artes manuales y técnicas, a las cuales Séneca pretende minusvalorar porque derivan de las necesidades utilitarias, cuando no superfluas y lujosas. Sin embargo, el autor, que reivindica la suprema grandeza de la filosofía por encima de cualquier otro conocimiento y muy por encima de las artes técnicas, se «entretiene», podríamos decir, en describirnos los hallazgos y logros admirables del hombre en los avances científicos y técnicos y expone con cierto detalle y reconoce el mérito de dichos logros, aludiendo a « la construcción de edificios y casas, incluidas las de varios pisos, el hallazgo del arco de dovelas y la construcción de bóvedas, el trabajo del mármol para recubrir paredes y artesonados; la navegación y construcción de barcos de vela; la extracción de metales y explotación de minas; los avances técnicos en agricultura y el uso de instrumentos para las diferentes labores del campo; la perfección técnica en la industria textil, tanto de fabricación de telas como de procesos de teñido; la invención del torno de alfarero y la técnica del vidrio soplado; el sistema de calor de glorias a través de las paredes o el cerramiento de ventanas con materiales que dejan pasar la luz» (Velázquez-Espigares, *loc. cit*.).

Son, pues, este tipo de conocimientos los que Vitruvio reivindica y dignifica en su obra, como lo hacen también Frontino o Columela u otros autores. Es, asimismo, la reivindicación que Isidoro hará siglos más tarde de otra de las «técnicas» por excelencia. Siguiendo la estela de los enciclopedistas del siglo I —más incluso que de los autores tardíos que le sirven de modelo inmediato en muchas ocasiones—, dedicará el libro cuarto de las *Etimologías* a la Medicina, después de haberse ocupado en los tres primeros de las artes liberales, aquellas que constituirán el *trivium* y el *quadrivium* medievales. Su elogio de la Medicina y del médico recuerda al elogio del *architectus* de Vitruvio, en el sentido de que aquí el *medicus* debe poseer todos los conocimientos no sólo inherentes a su ciencia, sino dominar todo aquello que afecte al ser humano, incluidos los conocimientos de las artes liberales. Va incluso más lejos cuando afirma que la Medicina no debe incluirse entre estas últimas, porque ellas se ocupan de materias particulares, mientras que la Medicina las abarca todas, hasta el punto de considerarla una segunda filosofía, ya que si ésta sana la mente, aquella sana el cuerpo del hombre (*Etym*. 4.13).

### 1.2. Literatura científica y literatura técnica

Si admitimos, pues, que los textos científicos y técnicos forman parte del *corpus* literario latino, según las consideraciones antes expresadas, debemos ahora establecer la diferencia entre unos y otros. De nuevo el planteamiento de Montero Cartelle (2003, 260) nos sirve de hilo conductor. Como este autor expone, hoy en día entendemos como ciencia áreas de conocimiento que para los antiguos eran técnicas (*artes*), que exigían un trabajo manual básicamente. La literatura técnica no es propiamente la de los «textos especializados» como la filosofía, filología, ciencia política, religión o ciencias de la naturaleza, como puede verse, por ejemplo, en las *Naturales Quaestiones* de

Séneca, y mucho menos aquellos textos que, aun mostrando contenidos científicos, incluso técnicos, y perteneciendo a una literatura didáctica se adscriben a los géneros poéticos literarios, como podría ser el *De rerum natura* de Lucrecio, las Geórgicas de Virgilio o el poema de la construcción de la Via Domiciana de Estacio. No se trata de ciencia en el sentido del «conjunto de conocimientos relativos a un campo del saber determinado, que tiene una dimensión esencialmente teórica», sino a los textos que tratan de una técnica, es decir, los procedimientos o actividades propios de un *ars* u oficio, de aplicación práctica» (MONTERO CARTELLE 2001, 577).

Puede afirmarse que los escritores de la literatura técnica (como los de la literatura científica) adoptan una actitud de escritores literarios ante sus propias obras, aunque éstas tengan una finalidad práctica; es una literatura funcional en la que predomina la *utilitas* por encima de cualquier otra consideración. Los propios autores consideran su «género literario» como más o modesto o inferior, «con el que difícilmente se puede conseguir la gloria literaria que proporcionarían una tragedia o una épica» (GÓMEZ PALLARÉS 2003, 129), pero son conscientes de que esa *utilitas* y la aportación de sus conocimientos dignifican su trabajo y, por ende, las obras que tratan de esas artes, de ahí la reivindicación vitruviana (como paradigmática) de que hablaba antes. Sin embargo, es precisamente esta actitud literaria la que les lleva a no obviar —en especial en la prosa técnica de época clásica más que tardía—, muchos de los recursos estilísticos en la expresión, a escribir dentro de los parámetros y prescripciones de la retórica, a redactar sus textos conforme a las normas de la *elocutio*, incluso en algunos autores que desdeñan estas «cualidades» en sus modelos, como sucede con Paladio frente a Columela.

Con todo, es cierto, como advierte MONTERO CARTELLE (2003, 271) que se observa una diferencia sustancial entre los autores de prosa técnica del siglo I y los de los siglos IV y V, en el sentido que acabo de comentar, es decir, los «clásicos» someten sus obras a los cánones de la retórica de forma mucho más sistemática y son conscientes de que han de procurar una elevación de estilo en el uso de la lengua, mientras que los tardíos, llevados por la funcionalidad práctica, consideran superflua o artificiosa esa elevación de estilo, incluso se la recriminan a sus modelos; hay en ellos «una tendencia a rebajar el nivel de lengua frente al nivel literario del modelo». No obstante, no por ello dejan de considerar sus obras adscritas al mismo tipo de composición y, por tanto, de «literatura» que aquellos. Se observa su actitud en el predominio del «formato» literario que adoptan en sus obras. En efecto, en la literatura técnica se presentan dos tipos fundamentales de formatos en su expresión: el manual, de fines esencialmente didácticos, de tipo práctico, ya sea en forma de repertorios, obras monográficas, epístolas, epítomes, compilaciones, etc., y la enciclopedia, destinada a una formación general cultural, por lo que suele estar dotada de una unidad intencional y tener un carácter de conjunto que supera las partes de que consta (MONTERO CARTELLE 2001, 37-38 y 2003, 261-262). Será el manual el que prevalezca en los autores tardíos, frente a la enciclopedia que es la «forma didáctica por excelencia de la cultura imperial que tan bien arraigó en época imperial y medieval». Con todo, no todos los manuales de carácter técnico-práctico pertenecen a la época tardía, muy al contrario los manuales de carácter sistemático como los de Vitruvio o Columela son manifestaciones claras de las cotas literarias más elevadas de la prosa técnica, como lo serán Plinio o Celso de la enciclopedia.

### 1.3. La enciclopedia como obra científica y como obra técnica

Conviene en este momento precisar que la enciclopedia es un tipo de obra no exclusivo de la prosa técnica, sino que es el «formato literario» por excelencia de la prosa filológica y de la lite-

ratura anticuarista[7], es decir, obras cuyo carácter básico es la compilación de saberes y conocimientos, bien sea a través de un formato filológico, sobre todo lexicográfico y etimológico, bien sea a través de la colección de hechos memorables y notables acontecimientos, compilación de anécdotas, datos históricos y de las antigüedades que constituyen el pasado cultural e histórico de un pueblo. Fue Varrón el autor que dominó en la Antigüedad estos terrenos[8] y a partir de quien en épocas suscesivas se dieron diversas obras enciclopédicas, ya sean más propiamente filológicas (incluidas obras marcadamente gramaticales), ya sean obras anticuaristas, desde los *Prata* de Suetonio, al *De verborum significatu* de Verrio Flaco, las *Noctes Atticae* de Aulo Gelio, el *De compendiosa doctrina* de Nonio Marcelo o el *De nuptiis Philologiae et Mercurii libri IX* de Marciano Capella.

En mi opinión este tipo de enciclopedias, muchas de las cuales abordan en sí mismas los estudios de las artes liberales, pueden considerarse parte de la literatura científica, al margen de sus contenidos concretos gramaticales o filológicos, en muchos casos, en cuanto que tratan del saber teórico y conceptual de esas mismas artes o de otras materias de la «investigación especulativa» según he mencionado antes. No obstante, en varias ocasiones hay concomitancias con la literatura técnica, en especial en la forma didáctica y expositiva de su discurso y en algunos rasgos o tendencias que caracterizan ambas formas en prosa, así como recursos lingüísticos que comparten, según se dirá líneas más adelante. El último eslabón de esta producción literaria serán las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla.

Precisamente sobre las enciclopedias de la prosa técnica, en concreto de las de Plinio y Celso, dice MONTERO CARTELLE (2003, 262) que son los «precedentes de los tardíos Marciano Capella o Boecio, *que caen fuera de la literatura técnica o de las Etimologías de Isidoro, que suponen otro mundo y otra mentalidad*»[9].

Y, en efecto, las *Etimologías* constituyen «otro mundo y otra mentalidad», pero enlazan en cuanto a formato y en cuanto a intencionalidad del autor con las enciclopedias del siglo I, en especial con la citada gran obra enciclopédica de Varrón, obra filológica, y otras obras más próximas a los «textos especializados» y a la investigación especulativa, en especial en el terreno de la filología como el propio Marciano Capella o Nonio Marcelo. Abarca muchos más temas, o por mejor decir, el conjunto de conocimientos que considera necesarios para la adquisición de una cultura universal. Pero, por ello mismo, y por su didactismo se vincula a la prosa técnica de los autores clásicos, porque de ambas —prosa científica y prosa técnica— se nutre. Por el carácter práctico, compilador y sintetizador no está lejos asimismo de las obras técnicas de la prosa tardía y, de hecho, es deudora directa de algunas de ellas como de Paladio o de Cetio Faventino.

### 1.4. Rasgos de la lengua científico-técnica

La lengua técnica se caracteriza por algunas tendencias generales que se observan en las obras, si bien no son estáticas ni sistemáticas, pues hay que tener en cuenta la(s) materia(s) de

7 Señala BICKEL en su conocido manual (1987, 464) que «la investigación histórico-cultural de la vida propia del pueblo se desarrolló entre los romanos en unión con la filología y la gramática desde la época de los Escipiones y de los Gracos».

8 Como es sabido, se considera a L. Elio Estilón el primer anticuarista.

9 Subrayo esta apreciación, porque, aunque el autor no lo indica explícitamente, considera unas enciclopedias técnicas como precedentes del género enciclopédico cultivado por Marciano Capella y Boecio, incluso Isidoro, que no pertenecen en sí mismas a dicha literatura técnica.

que traten las obras, así como las épocas en las que los autores escriben. Ya se ha mencionado a este propósito la diferencia que se observa entre la literatura técnica del siglo I y la tardía de los siglos IV y V. La lengua técnica, pues, tiene rasgos de especificidad, denotación, univocidad y transparencia (MONTERO CARTELLE 2001, 578-580 y 2003, 262-263). Es decir, se sirve de un vocabulario específico, tecnicismos «que designan conceptos o referentes dentro de un sistema científico-técnico». Es una lengua referencial o denotativa preferentemente, frente a un mayor predominio de la lengua connotativa en la lengua literaria. Dichos términos deben ser unívocos y representar o definir un único concepto, evitando así la polisemia y la sinonimia. Los términos deben, asimismo, ser claros, exentos de ambigüedad y remitir al concepto o referente designado. Todas estas consideraciones afectan al léxico, aunque en la literatura técnica también se buscan estos mismos objetivos en cuanto a la expresión lingüística sintáctica, de manera que el discurso resulte claro, sin ambages y directo, para facilitar la transmisión de conceptos y enseñanzas que se pretenden difundir desde los tratados técnicos y científicos.

Para conseguir estos objetivos, la lengua técnica (y la científica también) se sirve de una serie de recursos lingüísticos que afectan al léxico, aunque también a la sintaxis y al estilo (MONTERO CARTELLE 2001, 582-584): neologismo, afijación, compuestos y sintagmas lexicalizados, helenismos y vulgarismos. En definitiva, mecanismos de formación de palabras usuales en la lengua latina, unos más que otros, siempre la afijación o la derivación por sufijación más que la composición, el préstamo griego más que el neologismo, pero todos son mecanismos productivos que siguen vivos en la lengua durante toda la latinidad y que son la base del léxico innovador que Isidoro introduce en sus *Etimologías*.

Todas estas apreciaciones realizadas hasta aquí, encuentran su eco en la obra de Isidoro de Sevilla en diferentes formas. De un lado Isidoro mantiene esa misma actitud de autor de obras literarias, incluidas las que podemos considerar gramaticales, entre ellas las *Etimologías*. De otro, la búsqueda de claridad, brevedad expositiva, pero sin renunciar al estilo literario, así como la normativa y corrección en la exposición son objetivos que persigue en sus obras. De otra parte, en las *Etimologías* se basa en las obras de los enciclopedistas antiguos, junto con las fuentes cristianas filosóficas, y hace de su obra un compendio del saber, de la cultura general liberal, según he comentado antes. En tanto que trata temas teóricos, en especial en los tres primeros libros dedicados a las artes liberales o en aquellos donde aborda aspectos históricos, religiosos, jurídicos, políticos, etc., se aproxima y vincula a esos «textos especializados» teóricos que cabe encuadrar dentro de la prosa científica y especulativa. Sin embargo, cuando aborda la cultura material se vincula a la literatura técnica, en especial en los libros 15 al 20. Isidoro sigue a sus modelos y, en esa línea, se adentra en la práctica y el cultivo de los respectivos géneros literarios que son propios a los diferentes temas, aunque sin apartarse de la concepción de obra gramatical, filológica, en la cual el eje fundamental de la misma es el estudio del léxico y la etimología de las palabras. Veamos algunas cuestiones al respecto.

## 2. ACTITUD LITERARIA Y LINGÜÍSTICA DE ISIDORO

Braulio de Zaragoza en su *Renotatio* hace un decidido elogio de Isidoro de Sevilla, *uir egregius*, y da la información más completa que tenemos de sus obras[10]. Hay dos pasajes dentro de

10 Véase la edición de MARTÍN 2002.

ella que interesa destacar aquí en especial, el primero en el que elogia su formación y capacidad para adaptar su forma de expresión en función de su público:

> *Vir in omni loquutionis genere formatus, ut imperito doctoque secundum qualitatem sermonis existeret aptus, congrua uero opportunitate loci incomparabili eloquentia clarus. Iam uero quantus sapientia fuerit ex eius diuersis studiis et elaboratis opusculis perfacile prudens lector intelligere poterit.*
>
> «Hombre formado en todo género de elocución, hasta el punto de adaptarse al nivel de la lengua, ya fuese para el ignorante o para el culto; pero, si el ambiente resultaba oportuno, brillaba con una elocuencia incomparable. Cuánta fuera su sabiduría podrá comprenderla fácilmente el lector competente en sus diversos estudios y elaborados trabajos».

El segundo, cuando habla de las *Etimologías*. Después de advertir que ha sido él quien ha distribuido la obra en veinte libros, la califica de gran compilación del saber para poner al alcance de quienes la lean todo lo que necesita saberse de las más variadas disciplinas:

> *Quod opus omnimodo philosophiae conueniens quisquis crebra meditatione perlegerit, non ignotus diuinarum humanarumque rerum scientia merito erit. Ibi redundans diuersarum artium elegantia, quaecumque fere scire debentur restricta collegit.*
>
> «Cualquiera que lea con suma atención y frecuencia esta obra, que contiene todos los campos de la filosofía, por su propio merecimiento no ignorará el conocimiento de las cosas divinas y humanas. En ella, en la que abunda la elegancia de las diferentes disciplinas, él recopiló de forma resumida prácticamente todo lo que debe saberse».

En estas apreciaciones se contienen los datos básicos en relación con los presupuestos antes establecidos. Isidoro es, según Braulio, un hombre culto y elocuente, conocedor de su propia lengua —la latina—, hasta el punto de servirse de ella adaptándola a los niveles de conocimiento de la misma por parte de sus interlocutores o lectores; capaz, pues, de dar muestra de una elocuencia brillante, si el ambiente resulta favorable para desplegarla, pero también de servirse de un lenguaje más llano, rústico incluso, si debe dirigirse a personas sin formación cultural o iletradas.

Dicha capacidad de adaptación se muestra en sus escritos, en los cuales se da una variación y gradación de «estilos»[11] en función de los contenidos y objetivos de las obras, y en función del público al que van dirigidos[12]. No sin cierta tensión en ocasiones, se observa una tendencia al uso de una lengua brillante y culta, siguiendo las normas aprendidas en la retórica, tratando de evitar

---

11 Me refiero al estilo, o mejor, diversidad de estilos que busca Isidoro en sus obras, en función del género literario y del contenido de las mismas, no al denominado «estilo isidoriano», derivado de la obra *Synonyma*, como se conocía en la Edad Media. Sobre este «estilo isidoriano», en realidad un ejercicio escolar que ya se había hecho famoso y practicado incluso por el emperador Marco Aurelio bajo la tutela de Frontón, véase FONTAINE 1960b, 65-101; 1972, 190 y 2000, 171. Sobre su repercusión en la Edad Media hasta el Humanismo Di Capua 1922. Como afirma DÍAZ Y DÍAZ (1982, 25), Isidoro lo que hace es aplicar la técnica sinonímica «como fundamento de una obra espiritual». Y esto es lo que le da fama, y hace que el estilo sinonímico sea considerado como característicamente isidoriano en la Edad Media (VELÁZQUEZ 2003, 25 y 128-141).

12 Para las consideraciones que siguen aquí, véase VELÁZQUEZ 2003, 11-44, con bibliografía anterior. Sintetizo en estas líneas la exposición que realizo en la obra mencionada. Asimismo, FONTAINE 1960b y 2000, 345-360.

la mezcla de estilos, en definitiva la búsqueda del *ornatus* y el *splendor* (Fontaine 1960b, 80), aunque sin caer en la prosa abigarrada, preciosista y tratando de alejarse del exceso del *sermo scholasticus* en el que caían algunos de sus contemporáneos[13]. Busca el equilibrio y la armonía en sus escritos, un resultado dotado de *uenustas*, en cuanto criterio estético[14], que debe huir necesariamente de la *uerbositas*[15] para poder conseguirlo y para que los escritos tengan, además, la propiedad de la claridad en la exposición y la *breuitas*. Porque es ésta precisamente la cualidad que busca en ellos; al margen del estilo más o menos elevado en algunos, o de la redacción en un *sermo humilis* o *rusticus* en otros[16], siempre pretende caracterizarlos de claridad, brevedad y corrección[17]. En resumen, en el punto de mira de Isidoro siempre está la intención de hablar y escribir *latine et perspicue*[18], buscando la *proprietas* del lenguaje, aunque sin renunciar a la riqueza del mismo[19]. Como ya ha sido dicho en diversas ocasiones, la concepción de la gramática de Isidoro, es decir la *scientia recte loquendi* (*Etym.* 1.1.1) —la ciencia de hablar correctamente—, es una «ciencia totalitaria»[20], que impregna toda su obra[21]. La aplicación constante de la misma y la búsqueda de claridad tienen en última instancia el objetivo final de llegar a su público y lectores, sobre los que desplegar una labor pastoral y didáctica, que preside sus obras, y dotarlos de conocimientos básicos y fundamentales para que adquieran la capacidad de 'comunicación vertical' (BANNIARD 1992, 205 y 211) con el resto de la sociedad que se expresa en su misma lengua, pero que no accede directamente a los niveles más cultos de expresión de la misma y que dispone probablemente de una escasa inteligibilidad ante una conversación o un discurso o sermón que se pronunciase en un nivel elevado, con complejidad sintáctica o léxico

---

13 Así, por ejemplo, el propio rey Sisebuto, de cuya prosa afirma FONTAINE (1960b, 77) que es «un galimatias grandiloquent et prétentieux». Véase también FONTAINE 2000, 351. Asimismo su estudio (1980) sobre la *Vita Desiderii*, de este mismo autor. También MARTÍN 1995 y 2000, aquí con edición crítica de esta obra.

14 Aunque, como se dirá, también es uno de los elementos que considera componentes de los edificios, junto con la *dispositio* y la *constructio*. Sobre esto, véase Velázquez 1997, con bibliografía y la edición del libro 19 de las *Etimologías* de RODRÍGUEZ PANTOJA 1995.

15 Cf. *Syn.* 2.49 *Sint uerba tua pauca. Tolle uerbositatem sermonis superflui, loquendi modum non excedas, ne immoderatione linguae incurras periculum* («Sean escasas tus palabras. Evita la verborrea de una conversación superflua, no te excedas en el modo de hablar, para no incurrir en ningún peligro a causa de la falta de moderación en la lengua»). Para un análisis de los *Synonyma*, véase FONTAINE 1965.

16 Isidoro recuerda los tres géneros de elocuencia en *Etym.* 19.17: *humile, medium, grandiloquum*. Aunque trata de evitar la mezcla de estilos, como rigen las normas de la elocuencia, en algunos casos no consigue evitarlo del todo, como ocurre en el *De origine Gothorum* (= *Historia Gothorum*) en especial en algunos párrafos de la redacción larga. El propio Isidoro advierte de cierta «interferencia» de estilos en el prefacio del *De natura rerum,* debido a la temática que en la obra se trata (FONTAINE 2000, 357). Sobre el estilo de Isidoro en esta obra, FONTAINE (1960a) dentro de la parte dedicada al «Estudio lingüístico» (*ibid.*, 85-137) de la obra en la edición crítica de la misma. Véase también el «estudio literario» (*ibid.*, 1-18).

17 La concepción teórica del estilo literario en Isidoro está heredada de las doctrinas de Cicerón y Quintiliano, pero a través de los tratados de retórica tardíos y del propio Agustín. Su deuda es especialmente con el *De Oratore* de Cicerón, el *De doctrina christiana* y *De ordine* de Agustín o *De officiis* de Ambrosio, como eco de Cicerón. Sobre esta cuestión, así como la práctica del propio Isidoro de estas concepciones teóricas, véase el análisis magistral de Fontaine 1960b. Una síntesis en Id. 2000, 345-348.

18 *Latine autem et perspicue loquendum*, dice Isidoro en su capítulo sobre la *elocutio* en *Etym.* 2.16. Cf. Fontaine 2000, concretamente el capítulo 17 de este libro (pp. 345-360), titulado *Latine et perspicue*.

19 Para los objetivos específicos de la *proprietas* y de la riqueza léxica, véanse respectivamente las obras *Differentiae* y *Synonyma* (VELÁZQUEZ 2003, sobre todo 61 y ss., con bibliografía anterior).

20 Como la designó ELORDUY (1936) en su trabajo titulado «San Isidoro, unidad orgánica de su educación reflejada en sus escritos, la gramática ciencia totalitaria», que Fontaine 1959, 37 cita y difunde.

21 Véase VELÁZQUEZ 2003, Capítulo I.

selecto, poco frecuente o técnico. Hay, incluso, que supeditar el placer (*delectatio*) de la escritura al objetivo fundamental, el de enseñar (*docere*)[22].

Isidoro es un escritor prolífico y sus obras pertenecen a géneros muy diversos, desde las de contenido espiritual, doctrinal y exegético a las obras históricas. Dentro del conjunto ocupan un lugar particular las llamadas «obras gramaticales», aunque, en realidad, su contenido es mucho más vasto y no pueden deslindarse de ellas los contenidos morales y pastorales que también las inspiran. Me refiero a *Differentiae*, *Synonyma* y *Etymologiae* —el llamado por FONTAINE (2000, 167) «tríptico gramatical»—, que pueden considerarse como obras didácticas, porque su objetivo inmediato es la enseñanza de la gramática y la lengua latina, aunque no único.

Gracias a estas obras 'gramaticales' obtenemos una información muy útil sobre cómo percibía Isidoro «la corrección lingüística y la norma y qué se consideraba como tal, basándose en la información recibida a través de los escritos y fuentes que maneja, especialmente en los tratados gramaticales anteriores. El autor busca llegar a esa corrección y transmitirla a sus lectores para que aprendan a hablar y a escribir correctamente y a utilizar su lengua con propiedad y riqueza. Las tres obras gramaticales ofrecen tres distintas formas de aproximación a la lengua, en especial al léxico... Tres niveles que afectan a la *proprietas* y precisión de términos (*Differentiae*), a la riqueza y versatilidad de los mismos (*Synonyma*) y a su significado y origen (*Etymologiae*). Tres obras en las que Isidoro analiza un léxico amplio y muy diverso y ofrece informaciones y datos preciosos sobre los mismos, la mayoría de las veces copiando y trasladando lo que ha leído en otros autores y, en ocasiones, aportando reflexiones y opiniones personales» (VELÁZQUEZ 2003, 35).

## 3. LA OBRA ENCICLOPÉDICA DE ISIDORO: LAS ETIMOLOGÍAS

No obstante, las *Etimologías* es la obra de mayor envergadura y ambiciosa, aunque quizá el propio Isidoro no lo considerara así, y es probablemente la obra más «profana» del autor, aquella en la que se vuelve hacia la Antigüedad clásica para escudriñarla, sintetizarla y ponerla al servicio de sus coetáneos.

Es una especie de «conversión isidoriana a la cultura profana» (DÍAZ Y DÍAZ 1982, 212), con la que el autor «se ha propuesto resolver al hombre culto medio las dudas que plantea un conjunto de vocablos no usuales, cuyo interés reside en que representan momentos de una cultura, bíblica y grecolatina a la vez, que ahora le atrae y en la que reconoce la base y principio de la propia cultura» (DÍAZ Y DÍAZ 1982, 214).

Las *Etimologías* es una obra compleja, poliédrica, «inquietante», como afirma Codoñer (1991, 255). Podemos decir que se trata de una obra enciclopédica y que sigue, en cierta medida, el género de la «enciclopedia» cultivado desde obras como las de Plinio o Marciano Capella y, sin embargo, constituye un mundo aparte, como ya se ha señalado. Tratar de definir las *Etimologías* resulta difícil por la amplitud y variedad de temas tratados en los veinte libros en que se presenta dividida, según la intervención que Braulio hizo para ella. Como se recordará, el contenido de éstos es el siguiente (según la enumeración de DÍAZ Y DÍAZ 1982, 174)[23]: 1: Gramática y sus partes. 2:

22 FONTAINE (1960b, 89), a propósito de los *Synonyma* señala: «Le caractère didactique de la plus grande partie de cette oeuvre y entraîne un primat absolu du *docere* qui porte gravement dommage au *delectare*».

23 No obstante, la complejidad de la obra es enorme. Ya PORZIG establecía en 1937 una división y orden distintos para la obra. Sobre la organización de la misma en *tituli* y no en libros y su estructura primitiva, véase CODOÑER 1995.

Retórica y dialéctica. 3: Matemática, esto es, aritmética, música, geometría y astronomía. 4: Medicina. 5: Derecho y temas de cronología. 6: Sagradas Escrituras, bibliotecas y libros, ciclos, fiestas y oficios. 7: Dios, ángeles, Santos Padres y jerarquías eclesiásticas. 8: Iglesia, sinagoga, herejes, filósofos y poetas, y otras religiones. 9: Lenguas y designaciones de pueblos, cargos y relaciones. 10: Origen de algunos nombres. 11: El hombre y sus partes, y monstruos y defectos. 12: Los animales. 13: Los elementos, mares, ríos y diluvios. 14: Geografía. 15: Ciudades, construcciones rústicas y urbanas y sistemas de medida y comunicación. 16: Mineralogía y metales, y pesos y medidas. 17: Agricultura. 18: Guerra, espectáculos y juegos. 19: Naves, pesca, oficios, edificios y vestidos. 20: Comida, bebida e instrumentos y ajuar doméstico y campesino.

Recientemente FONTAINE (2000, 176-179) ha propuesto una división temática (sin pretender reformar la división de las *Etimologías* como él mismo advierte) en la que se pueden agrupar los libros en cuatro series que evocan estructuras de enciclopedias anteriores y relaciones literarias «que difícilmente pueden ser consideradas como coincidencias formales» (*ibid*. 177). Estas series incluirían, la primera los actuales libros 1 a 5, es decir las disciplinas de lo que será el *triuium* y *quadriuium*, más la medicina y el derecho y las divisiones de tiempos con la cronología abreviada hasta época de Sisebuto y que respondería, en parte, a las nueve disciplinas principales de Varrón (cambiando la mecánica y medicina por medicina y derecho). A partir de aquí en un orden descendente, los libros abordarían desde la religión a los aspectos más humildes de la civilización material. Así la segunda serie comprendería un tríptico religioso, formado por los actuales libros 6 a 8 (también con un orden descendente). La tercera serie comprendería los actuales libros 9 a 14, donde, con excepción del particularísimo libro 10, estaríamos ante un conjunto formado por el hombre y la naturaleza animada. La cuarta serie correspondería a los actuales libros 15 a 20, relativos a la civilización material.

### 3.1. La cultura material y la literatura técnica

Son los libros dedicados a la cultura material en los que podemos fijarnos para ver en qué medida Isidoro se sirve de una lengua técnica y en qué medida, estos libros pueden considerarse parte de esa literatura técnica cultivada en manuales y enciclopedias anteriores. Debe entenderse que en ningún momento se abandona el carácter de obra filológica, esencialmente gramatical, cuyo hilo conductor es el estudio de las palabras, su origen y etimología, con los que el autor pretende, en última instancia, llegar a conocer la verdad de la naturaleza y de la realidad que designan[24]. Pero en estos libros, el contenido se vincula inevitablemente a los contenidos característicos de obras de la literatura técnica, al igual que ocurre con el libro 4 y en buena medida el libro 11, en relación con la Medicina; como los libros dedicados a animales, a los elementos de la naturaleza y la descripción geográfica (libros 12, 13 y 14) se vinculan a la prosa científica.

Consciente de que aborda temas propios de la técnica, de las artes manuales, el propio Isidoro ofrece al comienzo del libro 19 la definición de *ars* y de *artifex*. El primer capítulo del libro trata de las naves, pero se inicia de la siguiente manera:

> *Artium quarundam uocabula quibus aliquid fabricatur, uel instrumenta artificum, uel quae ministerium exhibent atque aliquid huiusce modi deinceps ex parte notanda studui.*

24 Sobre el concepto de *origo* y *etymologia*, sobre todo FONTAINE 1978, CODOÑER 1992b, 1994 y 2002; SCHWEICKARD 1985; AMSLER 1989; MAGALLÓN 1996; VALASTRO 1996; VELÁZQUEZ 2003, 148-162.

*Artifex generale nomen uocatur quod artem faciat, sicut aurifex qui aurum facit: faxo enim pro facio antiqui dicebant*.

«Los nombres de ciertas artes utilizadas para fabricar algo, los instrumentos de los artesanos y los objetos que le prestan servicio más alguna otra cosa de ese estilo es lo que, en la parte digna de apuntarse, estudio a continuación.

El artesano ha recibido este nombre genérico porque hace un arte, igual que el orífice el que hace oro: en efecto, los antiguos decían *faxo* en lugar de *facio*»[25].

En las *Etimologías* se activan los recursos ya cultivados en las otras obras gramaticales, en primer lugar el de la búsqueda de la *proprietas* del lenguaje, que es el practicado en *Differentiae*, es decir, tratar de definir los términos con precisión, buscando la *designación unívoca* de la correspondencia entre término o referente y realidad; como veíamos, una de las características de la lengua técnica (y científica, desde luego). Parejo a ello, la *especifidad* del término viene aclarada con la explicación etimológica sobre el origen de la misma y su significado, una explicación que trata de dar cuenta de cómo y por qué designa ese término a tal realidad, aunque a veces sus etimologías sean incorrectas, falsas y/o populares, pero siempre buscan la *denotación* que comporta la utilización de ese término concreto.

Con similares mecanismos y uso de procedimientos formales para explicar la etimología de los términos, Isidoro acude al otro recurso lingüístico, el practicado mayoritariamente en la obra de los *Synonyma*, me refiero a la sinonimia, la cual, según se ha visto, tiende a ser eliminada en el lenguaje técnico, pues va, en principio, en contra de la univocidad del término (MONTERO CARTELLE 2001, 580). Asimismo, la elección de términos que pueden tener varios significados, de los que veremos algún ejemplo, puede inducirnos a pensar que hay una tendencia a la polisemia, que también evita la lengua técnica y/o la terminología científica, la cual siempre busca términos monoreferenciales o monosémicos.

Sin embargo, la presencia de este mecanismo de la sinonimia, o la elección de términos polisémicos, no están en función de la búsqueda de connotaciones expresivas, ni de un estilo literario variado que permita una conmutación sinonímica para obtener una riqueza léxica que pueda ser actualizada en las diferentes expresiones, sin cambio de significado, como puede ocurrir en la citada obra de los *Synonyma*, sino que, en mi opinión, lo que el autor hace es «apuntar», anotar y dar cuenta de las variaciones que para un mismo referente existen en la lengua. Es el deseo de información y exhaustividad el que le lleva a presentar diferentes términos alternativos. Pero entiéndase bien que no los maneja él de forma sinonímica, y que tampoco se sirve de un mismo término aprovechando la polisemia que pueda contener, para variar su forma propia de expresión, al menos no de forma prioritaria, no sobre el «material lingüístico» que está explicando. Se limita, pues, a constatar y presentar la realidad del léxico latino que conoce, en ocasiones contrapuesto en sí mismo, términos antiguos, frente a términos nuevos; términos «correctos» o «clásicos», frente a términos vulgares, ya sean éstos en el sentido de lengua usual, hablada y corriente, ya sean términos del ámbito rural, o ya sean términos usados *corrupte* o *abusiue*, frente a los términos «técnicos» y precisos, o a los considerados «latinismos» correctos.

De hecho, el deseo de claridad expositiva y de explicación precisa de los términos, le lleva a tratar de diferenciar cada uno de ellos, si de sinónimos se trata, buscando explicaciones diversas

25 Sigo la edición del libro 19 de RODRÍGUEZ-PANTOJA 1995; aquí también su traducción.

para cada uno, orígenes o etimologías que permitan atisbar el porqué han llegado a usarse de forma sinónima o en qué medida se diferencian en cuanto a su uso. Veamos, por ejemplo, la definición de *gubernio*.

> *Etym.* 19.1.4 *Gubernio qui et gubernator, quasi coibernator, quod coibeat prudentia sua iberna, id est tempestates maris.*
>
> «*Gubernio* (capitán), quien también se denomina *gubernator*, casi como *coibernator*, porque con su prudencia controla las borrascas (*iberna*), es decir, las tempestades del mar».

Se trata de una innovación léxica en las *Etimologías*, que se documenta después en algunos glosarios (*CGL* V 569.51). Este neologismo aparece como doblete léxico de *gubernator*, éste introducido en el lema por medio del procedimiento habitual *qui et*[26] y que, en efecto, podía significar 'capitán de la nave', pero es un término ciertamente polisémico, ya que puede significar también el *rector ciuitatis* o *rector prouinciae*, etc. De hecho, ha sobrevivido en las lenguas romances con un carácter más genérico que el de capitán de navío. La entrada léxica que propone Isidoro es, pues, el término técnico específico de *gubernio*, restringido al área del vocabulario marítimo y de los nombres de profesiones, pero da la información de que también se designa como *gubernator*, pues esta forma se usaba del mismo modo y para ambos busca una explicación etimológica. Como indica RODRÍGUEZ-PANTOJA (1995, 36, nota 3) el sentido de la expresión sería 'el piloto y también gobernador'.

A continuación Isidoro menciona otros términos específicos de las personas que van en la nave: *nauta*, *remex* y *epibata*. Para *nauta*, cuya explicación sobre la forma de la palabra está tomada de Serv. *Georg*. 1.137 *nauta pro nauita sicut Mauors pro Mars*, el autor explica que *nauta* es la palabra correcta (*nam rectum est nauta*), es decir, es el término específico y técnico, sin embargo, ante la presencia de *nauita* en los textos, que Festo (p. 169) considera un arcaísmo, señala que es una forma propia del lenguaje poético: *Nauta a naue per diriuationem; nauita autem pro nauta poetice dicitur, sicut Mauors pro Mars; nam rectum est nauta*[27].

Después de *remex*, para la que no menciona ninguna alternativa, pues se trata de un término usado específicamente como 'remero'[28], da entrada a un término griego, *epibata*, que designa al 'pasajero de un barco', dando la correspondencia latina de *superueniens*, que es un término genérico. El término de referencia es, pues, un tecnicismo griego, que puede traducirse como calco semántico por *superueniens*, pero no podemos deducir si relamente se denominaba en latín *superueniens* al 'pasajero', lo cual habría sido una restricción significativa del término, incluso una «tecnificación» del mismo, al menos en este texto, o si es simplemente la equivalencia que propone Isidoro. En cualquier caso, aquí es *epibata* la palabra que estudia Isidoro y que, en efecto, en latín cristiano había llegado a dar el significado restringido de 'pasajero', frente al clásico de 'soldado que combate en las naves'. Este término se oponía

---

26 Sobre los procedimientos formales, fundamentalmente *a/ex* + ablativo, oraciones causales, de relativo y participios, definición e identificación directa, uso de *quasi*, véase MAGALLÓN 1996, 31-322; CODOÑER 2002 y VELÁZQUEZ 2003, 187-196.

27 En la obra *Differentiae uerborum* (= *Diff*. 1) dirá: *Nauita poeticum est. Nam dictus est a nauta; sed causa metri a poetis una littera adidita est* (Cf. edición de CODOÑER 1992a).

28 Aunque, como se dice en las líneas siguientes, en época imperial podría referirse también a los soldados de las naves como *epibata*.

inicialmente a *remex*, pero las diferencias sémicas entre *epibata* y *remex* se van borrando en época imperial, y *epibata* se especializa para designar al 'pasajero' (Rodríguez-Pantoja 1995, 38, nota 6).

Vemos que en este breve pasaje, Isidoro se sirve, además, de dos procedimientos lingüísticos usados frecuentemente en la lengua técnica, para hallar o introducir términos específicos, unívocos y referenciales: el neologismo creado por derivación[29], mediante un nuevo sufijo, en *gubernio*, y el préstamo griego, *epibata*, aunque aquí muestre también la evolución semántica que el término ha ido sufriendo en la lengua latina.

### 3.2. La construcción como expresión de literatura técnica

Pasemos al campo de la construcción, que tomo como paradigma de lengua técnica, dentro de los diferentes temas abordados en las *Etimologías*. El lenguaje de la construcción puede considerarse un tipo de lenguaje técnico, vinculado tanto a la ingeniería como a la arquitectura, que en latín se muestra eminentemente práctico en la denominación de los diferentes elementos relativos a las partes de una construcción, ya sean obras de ingeniería, ya sean edificios; así como a las técnicas constructivas, los materiales, máquinas y oficios propios de la actividad constructiva. Como es sabido, la lengua latina ha heredado un gran caudal léxico de la griega en este ámbito, especialmente numeroso en algunas áreas concretas, como la gnomónica o ciencia de la construcción de relojes, considerada como una parte de la arquitectura; igualmente en la denominación de estilos constructivos de edificios y algunas partes de ellos o en técnicas, desde la definición del *analemma* a la mecánica y las *machinae*[30]. Pero también se ha servido de una tecnificación de léxico propio de la lengua latina, tanto para crear equivalentes de conceptos abstractos, así las partes de la arquitectura como *distributio, dispositio, ordinatio*, etc., frente a *oeconomia*, por ejemplo, como para la denominación de elementos concretos, desde el *opus* con sus diferentes clases, para designar los tipos de construcción: *opus caementicium, arcuatum, reticulatum, mixtum*, etc., hasta las partes de un acueducto como el *uenter* o los *arcus*. Una buena parte de los términos, como éste de *uenter*, proceden de otros campos léxicos y han nutrido el lenguaje de la construcción y de la ingeniería y arquitectura a base de procesos metafóricos, dando lugar a un léxico variado y rico, capaz de dar cuenta con bastante detalle de la enorme diversidad de los referentes. A veces la precisión resulta escasa y, sobre todo, la descripción de ciertos elementos resulta compleja por parte de los autores, pero la necesidad de claridad en la exposición sentida por éstos ha procurado un léxico vivo y expresivo.

Isidoro en diversos capítulos de las *Etimologías*, especialmente en el libro 19 y en el 15 (sobre nombres de edicificios), recoge de manera simplificada esa tradición lexicológica de este lenguaje técnico, presentando un panorama de conjunto de la actividad edilicia y de la ingeniería, que permitía desde la perspectiva del siglo VII recoger lo sustancial de esta área de conocimiento, en cuanto a terminología se refiere. Entre ese caudal léxico, proporciona ciertas innovaciones que

---

29 Como se ha visto en el pasaje citado, Isidoro utiliza la expresión *per deriuationem*. También en el uso del vocabulario metalingüístico, el autor tiende a ser preciso y a emplear términos y expresiones específicas, propias del lenguaje gramatical y bien diferenciadas entre sí. En algún caso, algunos términos o expresiones parecen conmutables —actuando sinonímicamente—, pero analizadas en detalle también se observa una especifidad clara y una tecnificación en sus ocurrencias. Sobre el vocabulario metalingüístico en las *Etimologías*, VELÁZQUEZ 2003, 162-187, con bibliografía anterior comentada.

30 Normalmente para designar cualquier clase de máquina y, en concreto, las grúas de elevación de pesos. Cf. FLEURY 1997-1998.

responden en muchos casos a usos de su época, vivos en la lengua cotidiana, de los que puede constatarse su pervivencia en lenguas romances, y muestra también los mecanismos de producción de neologismos.

Un capítulo especial dentro de la construcción es el de la construcción naval. Muy posiblemente Isidoro se ha servido de algún catálogo de naves para documentar su trabajo. En cualquier caso, ofrece informaciones interesantes sobre la nomenclatura técnica de nombres de naves, aparejos, velas, cabos. La mayoría de ellos ya conocidos; incluso podemos saber cuáles son las fuentes directas en varios casos, pero hay términos que ofrecen cambios de significado y otros que son innovaciones léxicas. Cabe señalar que algunos términos sólo encuentran corroboración en el llamado mosaico de *Althiburus*, anterior cronológicamente, pero único testimonio de ellos además de Isidoro, por lo que el valor documental de éste cobra importancia al ratificar unos términos que quedaban aislados en una u otra fuente[31].

En *Etym*. 19.9, Isidoro señala que las partes de los edificios son tres, *dispositio*, *constructio* y *uenustas*. En rigor, no se refiere a las partes de un edificio en el sentido de partes materiales susceptibles de ser individualizadas en un edificio ya construido, sino a las etapas o fases que se pueden establecer en el proceso de construcción del mismo. Cabría decir que Isidoro ha escrito *aedificiorum partes sunt tres*, cuando debería haber cambiado el primer término por *aedificationis*. Se trata de una visión simplificada de la teoría expuesta por Vitruvio, tomada en parte a través de Cetio Faventino.

Según Vitruvio 1.2.1-5, la ciencia del arquitecto, *architecti scientia*, surge de la conjunción de los siguientes elementos: 1) *ordinatio*: ordenación, parte de la arquitectura que atiende a la proporción de todos los elementos de la obra. 2) *dispositio*: disposición, atiende a la colocación adecuada y elegante de las partes de la obra. 3) *eurhythmia*: armonía, atiende a la belleza exterior del edificio. 4) *symmetria*: simetría, atiende a la armonía y proporción entre las diferentes partes de una obra 5) *decor*: conveniencia, estudia el correcto ornato de la obra, atendiendo a las normas establecidas, a las costumbres y a la naturaleza. 6) *distributio*: distribución, estudia el correcto uso de los materiales, el espacio y los gastos de la construcción de una obra.

La arquitectura como ciencia de la Antigüedad abarca, según el autor (1.3.1-2), tres partes: *aedificatio*, construcción o edificación, *gnomonice*, estudio de los relojes y *machinatio*, estudio de las máquinas. Pero la *aedificatio* debe realizarse con arreglo a tres criterios: *firmitas*, solidez, *utilitas*, utilidad, y *uenustas*, belleza[32], ésta conseguida cuando la obra resultante constituye un conjunto elegante y grato a la vista y cuando la proporción de sus partes o elementos componentes están ajustados a los cálculos precisos de la simetría. Es, pues, un equilibrio y coherencia entre el aspecto y la proporción (Velázquez-Espigares 2002, s.u. *architectura*).

Cetio Faventino quien, como ha señalado MONTERO CARTELLE (2003, 270), simplifica y abrevia a Vitruvio, reprocha a éste último su prosa prolija que resulta inasequible a talentos menos dotados (*humilioribus ingeniis*), por lo que va a tratar de adaptar en un lenguaje más básico los métodos principales para los usos de la arquitectura privada (*pauca ex hiis, mediocri licet sermone, priuatis usibus ordinare fuit consilium*). De las descripciones conceptuales de Vitruvio, se pasa a definiciones escuetas y simplificadas de Faventino, más concretas en relación con la

---

31 Para este catálogo de naves y estudio comparativo de los términos según las fuentes existentes, véase Rodríguez-Pantoja 1975, así como la edición del libro 19 de las *Etimologías* de este autor (1995).

32 Como señala DE BRUYNE (1963, 286), «también para la arquitectura vale el principio varrónico-estoico-clásico: (*utilitate*) *prodesse et* (*uenustate*) *delectare*».

definición de los términos. No obstante, se produce una cierta anulación de matices, ya que Faventino enumera ocho partes de la arquitectura, señalando que luego los griegos la simplificaron en cinco, pero, en realidad, está agrupando como partes de la arquitectura elementos que en Vitruvio tenían una clasificación o categoría diferente. Así este autor considera que dichas partes son: *ordinatio, dispositio, uenustas, mensura, distributio, aedificatio, collocatio, machinatio*, frente a las tres partes de Vitruvio, *aedificatio, gnomonice* y *machinatio*, diferenciadas de los elementos que deben conjuntarse en toda obra, *aedificatio*, y que ya han quedado citadas también. Faventino simplifica y modifica algunos de estos conceptos, sirviéndose en ocasiones de nuevos términos abstractos que traten de explicar de forma más clara los conceptos expresados por Vitruvio. Así ocurre con *ordinatio* y *dispositio*. Mientras que Vitruvio define *ordinatio* como *modica membrorum operis commoditas separatim uniuerseque proportionis ad symmetriam comparatio. Haec componitur ex quantitate, quae graece posotes dicitur* («ordenación es la conveniente acomodación de los miembros de una obra por separado y la adecuación de la proporción a la simetría del conjunto. Esta se forma por la «cantidad» (=dimensión), que en griego se dice *posotes*») y *dispositio* como *rerum apta conlocatio elegansque compositionibus effectus operis cum qualitate* (disposición es la colocación idónea de los elementos y el resultado elegante de la obra con calidad), Faventino aplica el término *dispositio* para definir *ordinatio*, sintetizando el de Vitruvio, expresado mediante *commoditas* y *comparatio*: *ordinatio ergo est membrorum dispositio et constat ex quantitate, quam Graeci posota uocant*. A su vez, al definir *dispositio*, introduce unos nuevos términos, *institutio* y *forma*, frente a *conlocatio* y *elegans effectus*: *dispositio est apta rebus conclauium institutio et operis futuri forma*.

En cambio, Faventino mantiene la denominación de las *species dispositionis* (*quae graece dicuntur ideae*), dada por Vitruvio, quien señala que son *ichnographia, orthographia* y *scaenographia*. Los términos griegos son tecnicismos usados sólo por este autor y mantenidos por Faventino; mientras que *ichnographia* sólo se documenta en Vitruvio (y en Faventino), que se sirve de este neologismo, *orthographia* y *scaenographia* sufren un proceso de tecnificación al definirse aquí como elementos de la *dispositio*, mediante dos palabras procedentes de otras áreas léxicas —gramática y óptica—[33] que aquí se usan de forma específica y restringida. Sin embargo las definiciones de uno y otro autor difieren considerablemente en cuanto a la complejidad y matización de las mismas. En ambos casos estamos ante la definición de la planta, alzado y la vista en perspectiva de los edificios, pero el nivel descriptivo del primero nada tiene que ver con el segundo. En el caso de Faventino se observa una definición escueta, pero precisa y clara, frente a la más compleja y «elevada» del primero, en la línea de la diferencia de nivel de la lengua técnica tardía con respecto a la clásica que veíamos al principio. Además Faventino parece igualar el diseño y trazado teórico de la construcción con la construcción misma en la definición de *ortographia*, al menos el vocablo usado es el esperable al hablar de la construcción no de su diseño; de ahí que, en cambio, designe con *scaenographia* el dibujo de la fachada y de la construcción completa.

Vitruvio dice así:

> *Ichnographia est circini regulaeque modice continens usus, e qua capiuntur formarum in solis arearum descriptiones. Orthographia autem est erecta frontis imago modiceque picta rationibus operi futuri figura. Item scaenographia est frontis et laterum abscedentium adumbratio ad circinique centrum omnium linearum responsus.*

---

33 Cf. GROSS – CORSO – ROMANO 1997, 83.

«La icnografía se consigue del uso del compás y la escuadra a escala reducida, a partir de la cual se trazan los dibujos de las plantas en los suelos de las superficies. Ortografía es la representación en alzado de la fachada y figura pintada a escala reducida según los cálculos de la obra futura. Asimismo la escenografía es el bosquejo de la fachada y laterales que están alejados (= en perspectiva) y la correspondencia de todas las líneas hacia el centro del compás».

Faventino, en cambio, define los tipos de *dispositio* de la siguiente manera:

*Ichnographia est areae uel soli et fundamentorum descriptio. Ortographia est laterum et altitudinis extructio. Scenographia est frontis et totius operis picturam ostentio.*

«Icnografía es el diseño de la superficie o suelo y de los cimientos. Ortografía es la construcción de los laterales y la altura. Escenografía es la representación de la fachada y el dibujo de toda la obra».

Isidoro sigue a Cetio Faventino, pero parece tener presente de forma indirecta el texto de Vitruvio, o la tradición que de él le haya llegado (Velázquez 1997). Simplifica su exposición, aunque en ella «recupera» los conceptos latinos, ya manejados por Vitruvio y Faventino, sintetizando aquello que constituye la base principal de la *aedificatio*. No obstante, creo que puede afirmarse que en esta síntesis, Isidoro «tecnifica» los términos de forma precisa y clara. Busca la univocidad y especifidad característica de la lengua técnica y una claridad expositiva que conduce a una definición escueta de los elementos que la componen. Recordemos que Isidoro entiende como «partes» de los edificios la *dispositio*, la *constructio* y la *uenustas*. Sobre la primera dice: *dispositio est areae uel soli et fundamentorum discriptio*. Se identifica, por tanto, *ichnographia* de Vitruvio y Faventino, mediante la definición tomada de éste último, con la *dispositio*, pero se excluye el grecismo, probablemete porque es un término ya muy culto y en desuso en su época y que, al estar documentado sólo en esas fuentes, Isidoro desestima. En realidad prescinde de los tres términos griegos usados por Vitruvio y Faventino. Por medio de una sinécdoque aplica el término global de *dispositio* a la definición de una de las partes: *ortographia*, pero con ello distingue el diseño o trazado de la construcción, de la construcción o edificación en sí misma. Para ésta reserva el término —introducido como elemento diferenciador de los otros autores— de *constructio*, haciéndolo equivaler con la definición de *ortographia* de Faventino, que, como se ha indicado, ya igualaba el diseño del alzado con la construcción en sí misma. Sin embargo, Isidoro plantea aquí una equivalencia, a mi juicio, más precisa, al evitar el término griego, y utilizar dos términos latinos que están adscritos plenamente al lenguaje técnico de la arquitectura: *constructio* y *aedificatio*: *constructio est laterum altitudinis aedificatio*.

Por otra parte, la explicación de Isidoro en relación con la construcción es más detallada y trata con ella de precisar los diferentes términos existentes en la lengua que hay en uso, formados sobre *struo*, así como otros términos vinculados a la técnica de la metalurgia. El texto dice así:

*Etym*. 19.10.1 *Constructio est laterum et altitudinis aedificatio. Constructio autem uel instructio uocata eo quod instringat et cohaerere faciat, ut lapides luto et ligna et lapides inuicem sibi. Nam et intinctio ferri in aqua instrictura est; nisi enim candens tinguatur, instringi et cohaerere non potest ferrum. Item constructio a multitudine lapidum et lignorum dicta; unde et strues.*

*Aliud est enim aedificatio, aliud instauratio: nam aedificatio noua constructio est, instauratio uero quod reparatur ad instar prioris: nam instar ueteres pro similitudine ponebant; inde et instaurare dicebant*.

«La construcción es la edificación de los lados y de la altura. Se llama construcción o *instructio* (trabazón) porque traba (*instringat*) y hace cohesionar, tanto las piedras con el barro, como las maderas y las piedras entre sí. Pues también el temple (*intinctio*) del hierro es la inmersión (*instrictura*) de éste en el agua; en efecto, a no ser que se sumerja el hierro cuando está candente, no puede trabarse ni cohesionarse. Asimismo se dice construcción por la cantidad de piedras y maderos; de donde también *strues* (montón).

En efecto, una cosa es la edificación, otra la instauración: pues edificación es la construcción de nueva planta; instauración, en cambio, la que se repara con la forma que tenía antes: pues los antiguos usaban *instar* por semejanza, de ahí que también decían instaurar».

En este pasaje Isidoro busca precisar cada concepto. Aun admitiendo que en algún momento pueda confundir dos términos que fluctúan en la lengua, como puede ser aquí *instructio* por *strictura* que se lee en otros autores, incluso que puedan haber influido razones de ambigüedad en la precisión de compuestos de *struo*, lo cierto es que se trata de términos pertenecientes claramente al vocabulario técnico de la arquitectura y de la metalurgia, a cada una de los cuales Isidoro intenta dotar de una definición precisa, estableciendo las «diferencias» existentes entre ellos. El verbo *instringo* presenta aquí una restricción y tecnificación con respecto a las acepciones habituales de 'ligar, atar; unir o mezclar'. En *ThLL* VII 2007, estos significados (*ligare, amicire, implicare*) se anotan como acepciones generales en diferentes autores, y como restrictiva en este pasaje isidoriano: *de coagmentatione partium aedificii*. Esta tecnificación se ve favorecida por la cantidad notable de términos relacionados con el campo semántico de la construcción, en concreto de los formados a partir de *struo*, tanto verbos como sustantivos: *constructio, instructio, exstructio, structura, strictura*, etc. Por esta misma razón se producen en ocasiones confusiones o intercambios y pocas precisiones terminológicas en los textos, llegando a veces a usarse de forma sinónima. Según Rodríguez-Pantoja (1995, 96, nota 119), aquí *instructio* puede entenderse por *strictura*, pues es una «voz relativamente usual en relación con la metalurgia del hierro». Así también *constructio* es equivalente aquí al *exstructio* de Cet. Fau. *Orthograph*. 289, 7-8, según se ha citado antes; y parece el término de elección frente al de *extructio*, probablemente porque ya resultaba más habitual en relación con la arquitectura utilizar *constructio*.

Otro término que comporta una variación similar es *intinctio*. Puede definirse como el *actus intinguendi*, es decir, la acción de sumergir algo en un líquido. De hecho significa 'bautismo' en los textos cristianos (el bautismo suponía la inmersión en agua bendita; cf., por ejemplo, Tert. *Poenit*. 6.3, *passim*.); incluso en sentido figurado, a partir de esta acepción, se dice de la conversión a la fe en los textos cristianos (cf. *ThLL* VII$_2$ 20, 31). Pero en el lenguaje técnico se dice en concreto del 'teñido', como sinónimo de *tinctura*, pues las telas o lanas se sumergen en los líquidos de teñir, así en *Cod. Theod.* 10.21.3. En cambio en este pasaje isidoriano se utiliza en el sentido estricto el 'temple del hierro', porque, como explica el autor, el hierro cuando está candente se debe sumergir para que se temple o enfríe hasta alcanzar el punto de dureza o elasticidad que se le quiera dar, de lo contrario no se puede conseguir.

En este mismo pasaje Isidoro presenta un término nuevo creado sobre *instringo*, *instructio*, etc., que es *instrictura*. Se trata de una innovación léxico-semántica que aparece para explicar *intinctio*, es decir, es la 'inmersión' en sí misma del hierro para templarlo, o la 'acción de templar

del hierro’. *Instrictura* aparece en el glosario medieval Heiberg. p. 81.15 pero con una aplicación muy diferente: *instrictura nimia uentris*. Aunque no puede dejar de considerarse que haya influido aquí —para esta suerte de reparto de acepciones—, además de los diversos términos formados sobre *struo*, la cuestión fonética de la pronunciación de vocales protéticas delante de *s(t)-* y posibles confusiones con los inicios del tipo *st-, ins-, ist-, ex(t)*, no creo que deba pensarse que *instrictura* es un vulgarismo por *strictura*, ya que en lugar de ésta parece haber elegido *instructio*.

A continuación menciona otros dos términos técnicos, *aedificatio* e *instauratio*, a los cuales vuelve a aplicar el método de la *differentia*, para establecer el significado preciso de cada uno de ellos. Obsérvese que maneja construcción y edificación casi sinonímicamente dentro del lenguaje técnico de la arquitectura, como hoy se hace en castellano. En esta frase señala que la *aedificatio* es la *noua constructio* y antes ha afirmado que la *constructio est laterum et altitudinis aedificatio*. Una define a la otra en cada caso, pero ambas mantienen cierta diferencia sémica. La *aedificatio* se opone a la *instauratio*, en cuanto que se trata de una *constructio* de nueva planta; para definir la *constructio* recurre a la *aedificatio* del alzado de un edificio (aunque, en rigor, podría aplicarse a cualquier tipo de obra construida) que, en definitiva, es el objeto último de la arquitectura.

Resulta también interesante destacar de qué elementos se compone la *constructio*, así añade a continuación[34]:

> *Etym*. 19.10.2 *Constat autem constructio fundamento, lapidibus, calce, arena et lignis. Fundamentum dictum quod fundus sit aedificii. Idem et caementum a caedendo dictum, quod caeso crasso lapide surgat*.
>
> «La construcción consta del fundamento, piedras, cal, arena y maderos. Se le dice fundamento porque es la fundación del edificio. Asimismo también se denomina cimiento, de cortar (*caedere*) porque se levanta con piedra gruesa».

El *fundamentum* es, efectivamente, la base o fundación de un edificio, en suma los cimientos que bajo la superficie sostienen el edificio entero. Aquí Isidoro da los dos términos con que se designa habitualmente y que son, junto a fundación o base, los actualmente empleados. El significado de *caementum* en el lenguaje técnico de la construcción era la piedra tosca, sin trabajar, el cascote o guijo irregular empleado para la construcción (cf. Cat. 14,1; Cic. *Mil*. 74). Designaba también la masa de áridos y piedras a la que a veces se añadían fragmentos de cerámica, procedentes de ánforas, tejas o ladrillos rotos y sobre la que se vertía un mortero de cal para construir muros, bóvedas, etc., que constituía el hormigón u *opus caementicium* (Vitr. 7.6.1); de esta acepción surge el actual ‘cemento’. En cambio, el término evoluciona de forma fonéticamente diferente, a partir de la acepción de este pasaje isidoriano, dando ‘cimiento’ (VELÁZQUEZ-ESPIGARES 2002, *s.u.*).

En el conjunto de términos vinculados a la *constructio* y, en general, a la arquitectura, Isidoro menciona muy diversos términos técnicos, como ya he comentado. Me voy a limitar a exponer sólo algunos de aquellos que, relacionados con los nombres de edificios u otros aspectos, registran cierto carácter innovador en las *Etimologías*, en función de cambios semánticos con respecto al significado documentado con anterioridad al autor, o bien términos que se documentan por primera vez en las *Etimologías*, con independencia de que Isidoro los pueda haber tomado de alguna fuente anterior que desconocemos, o pueda estar registrando simplemente la

34 Sobre los términos que a continuación expondré me sirvo nuevamente del texto que he elaborado para el citado libro VELÁZQUEZ 2003.

realidad lingüística de su momento. Se trata de una selección de términos vinculados a la construcción de edificios, ya sean nombres de edificios o partes, materiales, estructuras o máquinas y herramientas. En ellos se pueden observar también los diferentes recursos lingüísticos empleados por el autor en la confección de este vocabulario técnico.

Los menciono a continuación por orden alfabético:

*Capanna -ae*

*Etym*. 15.12.2 *Tugurium casula est quam faciunt sibi custodes uinearum ad tegimen sui, quasi tegurium, siue propter ardorem solis et radios declinandos, siue ut inde uel homines uel bestiolas, quae insidiare solent natis frugibus, abigant. Hunc rustici capannam uocant, quod unum tantum capiat.*

«Tugurio es una casita pequeña que construyen los guardianes de las viñas para refugio propio, casi como *tegurium*, ya sea para defenderse del rigor y de los rayos del sol, ya sea para ahuyentar de allí a los hombres y bestezuelas que suelen merodear entre los frutos que han brotado. A éste los campesinos lo llaman cabaña (*capanna*), porque sólo cabe una persona».

*Capanna* es el precedente del castellano 'cabaña'. El testimonio de Isidoro refleja que el término es la voz habitual en el ámbito campesino para designar este tipo de chozas, hechas en los campos, casi como refugio improvisado para protección de la intemperie del tiempo y para evitar la proximidad de animales y personas que puedan robar o dañar los cultivos.

El origen de la palabra es discutido. SOFER (1930, 124) recoge diversas hipótesis sobre el mismo. Así las de Diez y Thurneysen sobre un posible origen celta del sufijo *–anna*, en palabras populares. Cohen explica el término como analógico con el gr. *καπάνη*, y el al.alt.n. *koben*; ind. ant. *kupinī*, 'red para peces pequeños'; incluso con el lat. *cupa*, etc. Sin embargo, la hipótesis más extendida es que sea una metátesis del lat. *can(n)aba*, 'establo pequeño, barraca'; en el que la doble *—nn—* se explicaría a partir de las formas latinas *cannabis, cannapus* y *canna* (cf. *ThLL* III 300, 45 *orig. inc. nisi mutatum est pro can(n)aba*). Algunos autores aceptan la hipótesis de un cruce entre *cannaba* y *capio*; de hecho Sofer aduce el testimonio de Cic. *Verr*. 4.7 *tot domus locupletissimas istius domus una capiet*, como justificativa de la explicación que después da Isidoro. No parece convincente ninguna de las propuestas, sin embargo, la relación entre *cannaba* y el cruce con *capio* podría justificarse semánticamente.

*Cellarium*

*Etym*. 15.5.6-7, 6. *Promtuarium dictum eo quod inde necessaria uictui promuntur, hoc est proferuntur*. 7. *Cellarium, quod in eo colligantur ministeria mensarum, uel necessaria uictui supersunt. Inter promptuarium autem et cellarium hoc interest quod cellarium est paucorum dierum, promptuarium uero temporis longi est.*

«El *promtuarium* (alacena) se denomina así porque de allí se sacan las cosas para la comida, es decir se llevan fuera. 7. *Cellarium* (despensa) porque en él se recogen los servicios de las mesas, o las cosas necesarias para la comida que han sobrado. Entre *promtuarium* y *cellarium* hay esta diferencia, que el *cellarium* es para pocos días y el *promtuarium* para las de tiempo mayor».

Usando el procedimiento de la 'diferencia', Isidoro introduce estos dos términos de *promptuarium* y *cellarium* entre los depósitos para guardar cosas (*de repositoriis*). Se trata de sendas

habitaciones de la casa, ya que este capítulo está incluido en el libro dedicado a los edificios y sus partes. En realidad ambos términos están bien documentados en la literatura latina con las mismas acepciones que aquí; de hecho, Cassiod. *In psalm.* 143.14 los identifica como sinónimos señalado que *cellarium* es un término usado por el vulgo para designar el *promptuarium*: *promptuaria, quae uulgo cellaria appellant.*

Isidoro se limita a diferenciar ambos términos deshaciendo la sinonimia que se produce entre ellos. Es probable que ambos términos coexistieran en la lengua y su uso preciso y distintivo fuese el que aquí se especifica, aunque se denominaran indistintamente. Las palabras de Casiodoro sugieren que el término más popular sería el de *cellarium*. 'Cillero', en el sentido de bodega o despensa, se ha conservado en castellano, también en italiano, *cilliere*; mientras que 'prontuario', como voz culta, ha pasado a designar un 'resumen o anotación de cosas que pueden necesitarse' así como 'compendio de normas'.

*Delubrum -i*

> *Etym.* 15.4.9 *Delubra ueteres dicebant templa fontes habentia, quibus ante ingressum diluebantur; et appellari delubra a diluendo. Ipsa sunt nunc aedes cum sacris fontibus, in quibus fideles regenerati purificantur: et bene quodam presagio delubra sunt appellata; sunt enim in ablutionem peccatorum.*
>
> «Los antiguos decían que los *delubra* eran templos que tenían fuentes, en las cuales se purificaban antes de entrar en ellos, y son llamados *delubra*, a partir de *diluere* (purificarse con agua). Ahora estos son templos con fuentes sagradas, en las cuales los fieles regenerados se purifican: y recibieron con presagio certero su denominación en otro tiempo; en efecto, son para la purificación de los pecadores».

*Delubrum* designa habitualmente un tipo especial de *templum* o *aedes*. Las diferentes definiciones dadas en la Antigüedad para este edificio sagrado son tan variadas que resulta complejo saber en qué se consistía exactamente y en qué se distinguía de otros edificios de culto. Esta ambigüedad se refleja incluso en los actuales léxicos donde las definiciones son también imprecisas. PICHECA (1988), a partir de un estudio detallado de los textos, concluye que *delubrum* sería el lugar del templo en el que se ha dedicado una estatua a un dios y en el que se depositarían los objetos votivos de los fieles.

En textos tardíos *delubrum* suele referirse a esos mismos templos de época pagana (Greg. Tur. *Mir.* 2.5), y, en ocasiones, designa *templum* en general, en usos poéticos, como en el caso de Ven. Fort. *Carm.* 1.6.5. Sin embargo, en el texto de Isidoro refleja dos tipos diferentes de edificios. El autor ofrece una primera definición relativa a cómo eran esos templos en época antigua; el pasaje procede de Serv. *Aen.* 2.225-226. Pero a continuación ofrece una explicación sobre la funcionalidad de estos templos en su época. Creo que, dada la descripción, vinculada al carácter regenerador y purificador de estos templos y de los denominados *fontes in delubris*, Isidoro se está refiriendo, como ha propuesto recientemente GILSANZ (2002, 28-29), a los baptisterios. Señala este autor, con razón, siguiendo a TOSCO (1993, 112-113), que son precisamente los *baptisteria* los únicos edificios sagrados de su época que no menciona Isidoro. Es más que probable que el autor los denomine con este término de *delubra*[35]. Añade Gilsanz, *loc. cit.* p. 12: «La

35 A pesar de que hace tiempo pensaba que era difícil tratar de ver en este pasaje una información sobre la situación contemporánea del autor (VELÁZQUEZ 1994). Creo que los argumentos de Gilsanz son convincentes.

siguiente digresión acerca del *fons in delubris* y la significación alegórica de sus siete escalones confirma esta interpretación, puesto que un comentario prácticamente igual acerca del baño o pisicina bautismal (*fons*) aparece en otra obra del mismo autor (*De eccles. offic.* 2.25.4) en un capítulo acerca del bautismo (*De baptismo*)».

*Concleacius -ii*

*Etym.* 19.10.8 *Concleacius concleis lapillisque et arena concretus, asperrimum et interdum fistulosus.*

«La brecha conchífera es un conglomerado de conchas, piedrecillas y arena, muy áspero y a veces fistuloso».

La grafía puede ser un cruce entre *cochlea* y *concha* (cf. 12.6.48, donde se habla de *concha*). Como señala Rodríguez-Pantoja (1995, 100-101, n. 127), *cochlea* ya se escribía sin *h* según Velio 69.13, además *concula* y *concla* aparecen en manuscritos plautinos en Plaut. *Rud.* 304. El editor de este libro de Isidoro (*loc. cit.*), cuya traducción reproduzco, afirma también que se trata de una piedra calcárea, correspondiente al gr. *κογκυλίας λίθος*. Aunque, en efecto, es así, creo que Isidoro aplica *concleacius* no tanto a la piedra en sí, sino a un conglomerado preparado de varios elementos —entre ellos posiblemente este tipo de piedra u otros—, que se usaba como material de construcción. Es decir, probablemente se refiere a un tipo de conglomerado artificial hecho a base de piedras calizas y margas de las que, al quemarlas, se conseguían unos terrones blanquecinos que se molían y amasaban con agua, arena y piedras, y se endurecían lentamente hasta convertirse en un conglomerado que adquiría cada vez mayor resistencia con el paso del tiempo (GONZÁLEZ TASCÓN 2002, 36)[36].

*Girgillus -i*

*Etym.* 20.15.2 *Girgillus quod in giro uertatur: est enim lignum in transuersa pertica mobile ex quo funis cum situla uel utre in puteum dimittitur auriendae aquae causa.*

«El *girgillus* (garrucha) porque gira al moverse: es, en efecto, un madero móvil colocado transversalmente sobre una pértiga de la que pende una cuerda con un cubo o un odre que se mete en el pozo para sacar agua».

Esta innovación léxica procede de un préstamo hebreo *gilgal* (arameo bíblico *galgal*), que ha sido adaptado al latín por medio de una sufijación en *–(il)lus* y con una disimilación de líquidas: **gilgillus* > *girgillus*. La relación con *girus* es popular, aunque, quizá, pudiera haber contribuido a esa disimilación. Hay que descartar la relación con el romance cast. *gárgola*, fr. *gargoull* (*REW* 3865; SOFER 1930, 40), quien recoge la etimología establecida por Cuny).

*Imbolus -i*

*Etym.* 15.2.26 *Imboli uel quia subuolumina sunt, uel quis his ambulant. Sunt enim portici hinc inde platearum.*

---

36 Según este autor (*ibid.* 37) «en sus primeros tiempos, los romanos continuaron utilizando la cal sólo como un mortero que facilitaba el asiento de las hiladas de piedra o ladrillo; sin embargo, en una fecha que no es fácil de establecer, pero que podemos conjeturar hacia el siglo II a.C. comenzaron a utilizar la cal (*calx*) no sólo como elemento de unión de sillares o ladrillos o como tratamiento de impermeabilización de superficies sino también como aglomerante para constituir un hormigón en masa o piedra artificial llamado *opus caementicium*».

«*Imboli* (soportales) o porque son sotechados, o porque se camina por ellos. Son pues pórticos a uno y otro lado de las plazas».

Isidoro presenta *imbolus* como un sinónimo de *porticus*; el término no se encuentra documentado con anterioridad, como tampoco el término con que describe cómo son, *subuolumina*; un compuesto que indica 'que están bajo el cuerpo de los edificios'. Según *ThLL* VII 425, 53, *imbolus* se relaciona con *ἔμβολος*, que, en efecto, en una de sus acepciones significa *porticus*; no obstante este término se introduce como cultismo en latín, *embolum* y *embolus*, designando habitualmente una cuña o elemento que se introduce en otros, ya sea una lengua de tierra, una columna de ataque del ejército o el espolón de una nave; también se usa en el lenguaje técnico de la maquinaria para designar el 'émbolo o pistón de una máquina' (Vitr. 10.7); el propio Isidoro usa un término derivado de él, *embolismus*, para referirse al año intercalar o embolismal (*embolismus annus*) y define *embolismus* como un nombre griego que se interpreta en latín como '*superaugmentum*', es decir, 'incremento', 'intercalación', según veremos más adelante.

Sin embargo, Isidoro no parece conectar *imbolus* con el griego, sino con *ambulare*. Hasta el punto de que varios manuscritos contienen la lectura *imbuli* BCK y T *inboli*. La grafía *imboli* es una regularización de Lindsay en la edición que, en cambio, no se corresponde con sus propios índices, donde la entrada es *imbuli*. Aunque fuese así, posiblemente la pronunciación del término sería con *—o—*, ya que la *ŭ* de *ambulare* es breve, de ahí que haya adoptado *imbolus* en la entrada a este lema y en la reproducción del pasaje. El término debe entenderse como un préstamo del griego, puesto que ya se da en esta lengua la acepción de pórtico o soportal para *ἔμβολος*, pero debió penetrar por vía popular, frente a *embolus* y *embolismus*. Es sugerente la etimología propuesta por el autor, y eso a pesar del inicio *im-* frente a *am-*; tal vez, lo que sí ocurría es que popularmente se vinculaba con *ambulare*.

En cuanto a *subuolumina* también es una innovación de Isidoro que presenta además la característica de conferir también un significado especial a *uolumen*, en el sentido de el 'cuerpo' o 'volumen' del edificio. La traducción 'sotechado', aunque no es estricta, trata de reflejar la denominación del lugar igualmente, pues creo que se trata también de un término ya específico formado por *sub* y *uolumen*, como un compuesto[37].

Como he comentado, *embolus* tiene para Isidoro el significado habitual en latín, como puede verse a través del texto en el que habla de los años intercalares, y donde presenta *embolismus* como adjetivo de *annus*, un adjetivo de implantación tardía que puede leerse en Solino 1.41, donde aparece con la grafía incorrecta de *embolismos* frente a *embólimoi* que habría sido la transcripción adecuada y que puede leerse bien en Macrobio, *Sat*. 1.13.10. Isidoro, que recoge ya este error que se ha perpetuado en castellano en 'embolismo' y 'embolismal' (FERNÁNDEZ NIETO 2001, 145, n. 80), presenta, además, el uso sustantivado de *embolismus*, al que hace equivaler a *superaugmentum*, otra innovación léxica creada (o documentada) por él para explicar el significado de *embolismus*, como sustantivo:

*Etym*. 6.17.22 *Embolismus annus est qui tredecim menses lunares, id est CCCLXXXIV dies habere monstratur*… 23. *Embolismus autem nomen Graecum est, quod interpretatur*

37 Más próximo a la realidad que recurrir a una traducción que parafrasee el concepto, del tipo 'que se hallan bajo el volumen o el cuerpo del edificio'.

*Latine superaugmentum; eo quod expleat numerum annorum communium, quibus undecim lunares dies deesse cernuntur…*

«Año embolismal (= intercalar) es el que tiene tres meses lunares, esto es, presenta trescientos ochenta y cuatro días... 23 Embolismo es un nombre griego, que se interpreta en latín como 'sobreaumento', porque completa el número de los años comunes, en los que se observa que faltan once días lunares...».

*Luctans -ntis*

*Etym.* 19.19.6 *Cuplae uocatae quod copulent in se luctantes. Luctantes quod erecti inuicem se teneant more luctantium. Agrantes.*

«Los tirantes (*cuplae*) se llaman así porque unen entre sí los pares. Los pares (*luctantes*) porque se mantienen mutuamente derechos a la manera de los luchadores. Agrantes[38]».

*Luctantes* aparece sólo aquí, como una sustantivación de la forma participial de *luctor*, para referirse a un tipo de maderos (*trabes*) que forman una suerte de L, en su unión y se apoyan en los tirantes y estribos conformando la armadura de una cubierta de un edificio. Isidoro presenta una metáfora de cómo la lucha entre dos hombres que se agarran entre sí sugiere la imagen de estas maderas unidas (*ThLL* $VII_2$ 1730, 23; Rodríguez-Pantoja 1995, 152, nota 186). Se trata de un tecnicismo procedente de otra área semántica que a través de una metáfora se introduce aquí con un significado preciso en el lenguaje técnico.

A continuación menciona el término *agrantes*, sin explicación, posiblemente un caso más de las 'fichas' de trabajo anotadas por el autor pero no incorporadas, dado el carácter inconcluso de la obra. Aunque SOFER (1930, 167) señala que el inicio *agr*-, *agru*-, 'palanca' se conserva en algunas lenguas romances (*REW* 296), no podemos deducir de este pasaje cuál era la vigencia real del término y a qué se refería exactamente Isidoro. No obstante, creo que la sugerencia de *ThLL* II 1044, 10 de que sea una corrupción por *atlantes*, voz griega recogida en Vitr. 6.7.6 como sinónimo de *telamones* para referirse a columnas o soportes de cornisas y mútulos con forma de hombre[39] en los edificios, no sólo es posible, sino que, dado el capítulo en el que está

---

38 Sigo aquí literalmente la traducción de RODRÍGUEZ-PANTOJA 1995, 150 y 152. En efecto, técnicamente *cuplae* son los 'tirantes' y *luctantes* los 'pares', que forman la armadura de una cubierta, estableciendo un triángulo con el primer par y con el último de la cubierta. La madera que une la serie de pares en el vértice superior es la 'hilera'; el madero colocado horizontalmente sobre los tirantes y en el que se apoya la serie de pares es el 'estribo', debajo del cual se halla la 'solera' o madero fuertemente asentado en todos sus puntos, para servir de apoyo a los otros, ya que recibe las cabezas de los demás maderos en la armadura de cubierta; el 'cabrio' es el madero que se coloca paralelo a los pares y funciona de soporte a la tablazón de la cubierta (PANIAGUA 19854, *s.uu.*). Éste último es el *chanterius*. Véase a este propósito lo dicho sobre *canterium* en el lema *taratrum* más abajo.

39 Vitr. 6.7.6 *Item si qua uirili figura signa mutulos aut coronas sustinent, nostri telamones appellant, cuius ratione quid ita aut quare dicantur ex historiis non inueniuntur, Graeci uero eos ἀτλάντας uocitant. Atlas enim historia formatur sustinens mundum, ideo quod is primum cursum solis et lunae siderumque omnium uersationum rationes uigore animi sollertiaque curauit hominibus tradenda, eaque res a pictoribus et statuariis deformatur pro eo beneficio sustinens mundum*... («Asimismo si algunas estatuas en forma de hombre sostienen mútulos o coronas, los nuestros las llaman telamones; por qué razón se llaman así o por qué circunstancia, no se encuentra en los libros; en cambio los griegos las denominan atlantes. En efecto, Atlas se representa en la documentación sosteniendo el mundo, porque fue el primero que se preocupó de hacer entender a los hombres, con fuerza de ánimo y habilidad, el curso del sol, y los tipos de rotación de la luna y de todas las estrellas y por este beneficio es representado por pintores y escultores sosteniendo el mundo»). Véase el excelente comentario a este pasaje de A. Corso y E. Romano en la edición de GROS 1997, 998-1002, notas 259-260). En relación con el término isidoriano, RODRÍGUEZ-PANTOJA (1995, 152, nota 186) menciona tanto la conjetura de *ThLL* como la referencia de Sofer, pero no se pronuncia.

incluido el término —a continuación de la metáfora comentada de *luctantes*—, resulta más que probable. Piénsese que el capítulo habla de los madereros, de *lignariis*. Isidoro comienza mencionando a los trabajadores de la madera, *lignarius*, *carpentarius, sarcitector, tignarius*; después habla del *lignum* (leño) y su diferencia con la *materia* (madera), y a continuación comienza a enumerar los tipos de *trabes* de madera que soportan las paredes, así como la cúpula y los tirantes y pares que antes se han comentado. El contexto, pues, es propicio, para que figurase aquí *atlantes*. Ahora bien, en ese caso, tal vez designase no tanto una columna, a la manera de las cariátides, sino cualquier viga vertical que soportase cubiertas o techos, y, en todo caso, de madera.

*Martellus -i*

*Etym.* 19.7.2 *Malleus uocatus quia dum quid callet et molle est, caedit et producit. Marcus malleus maior, et dictus marcus quod maior sit ad caedendum et fortior. Martellus mediocris. Marculus malleus pusillus.*

«Se llama martillo (*malleus*) porque, mientras algo está caliente y es dúctil, lo bate y le da forma. *Marcus* es el martillo mayor, y se dice *marcus* por ser el mayor para batir y el más fuerte. *Martellus* es el mediano. *Marculus*, el martillo pequeño».

Por medio de diversos sufijos diminutivos se establece la gradación entre las clases de martillos, según el tamaño. Tanto *malleus*, como *marcus* y *marculus* están atestiguados en la lengua latina, mientras que *martellus* aparece aquí por primera vez y, sin embargo, se convierte en la voz más usual, de la que deriva el cast. *martillo*, it. *martello* y fr. *marteau* (*REW* 5379). *Marculus* es, con todo, palabra sólo testimoniada en Paul. Fest. p. 125. *Malleus* deriva en castellano en 'mallo', un instrumento para desgranar a golpes la mies, además de un nombre de juego (*DRAE*).

*Ostracus -i*

*Etym.* 15.8.11 *Ostracus est pauimentum testaceum eo quod fractis testis calce admixto feriatur; testa enim Graeci ὄστρα dicunt.*

«*Ostracus* es el pavimento de barro cocido que se prepara con cascotes de ladrilllo mezclados con cal; en efecto a los ladrillos de barro los griegos los llaman *ὄστρα*»[40].

*Ostracus* es la latinización del gr. *ὄστρακον*, con cambio de género neutro a masculino. Las formas latino-medievales *astracum, astracus*, así como las románicas del it. *latrico*, fr. ant. aistre y fr. n. *âtre* (*REW* 6118) se explican por asimilación regresiva de *o* en *a*, favorecida por el nominativo del plural neutro precedido de artículo «*τά ὄστρακα*» (SOFER 1930, 129-130).

*Propina -ae*

*Etym.* 15.2.42 *Propina Graecus sermo est, quae apud nos corrupte popina dicitur: est autem locus iuxta balnea publica. Ubi post lauacrum a fame et siti reficiuntur. Vnde et*

---

40 Cf. VELÁZQUEZ-ESPIGARES 2002, s.uu. *opus*, *testa*, *pauimentum* y remisiones internas. González Tascón 2002, 45-51. *Testa* puede traducirse también como tejo o teja. Me he decidido por la acepción más restrictiva de ladrillo porque se trata de los ladrillos de barro cocido, que fragmentados y como cascotes, se mezclaban con la arena para fabricar el *opus testaceum*.

*propina et propinare dicitur. Πεινα enim Graece famem significat, eo quod hic locus famem tollat.*

«*Propina* (taberna) es una palabra griega que entre nosotros se dice de manera incorrecta *popina*: es un local próximo a los baños públicos. Donde, después del baño, se restablecen del hambre y la sed. De ahí que también se diga *propina* y *propinare* (beber). En efecto, *peîna* significa 'hambre' en griego, por ello ese lugar quita el hambre».

Isidoro considera que *propina* es una palabra griega, que de forma corrupta se dice *popina* (taberna), cuando la realidad es que *popina*[41] es la forma ya conocida desde Plauto para designar la taberna (cf. Forcell. III 917). Sin embargo, en latín existe también el verbo *propinare* (gr. *προπίνω*), 'beber', 'convidar', así como *propinatio*, 'acción de convidar a beber', etc., de donde ha surgido la nueva formación léxica *propina*, cuyo significado está asimilado al de *popina*, hasta el punto de considerarse variantes de una misma palabra. La expresión *apud nos corrupte popina dicitur*, puede dejar traslucir que coexisten los dos términos aún, *popina* y *propina*, o que el primero —el tradicional— lo ha leído en alguna fuente o escuchado y quizá sea minoritario con respecto a *propina*, más frecuente, ya que se ha mantenido en lengua romance, y se halla, además, reforzado por la existencia del verbo *propinare*. *Propina* se ve corroborada en Marin. Pap. *Diplom*. P. 251 (cf. Forcell., *loc. cit.*) y *CGL* 3.306.61 con la forma griega: *προπίνα*, *popina*. En castellano se da 'propina' —en principio 'agasajo' con el que se invitaba a alguien, luego reducido a dinero—, así como 'propinación' y 'propinar'.

*Propitiatorium -ii*

*Etym.* 15.4.3 *Propitiatorium [quasi propitiationis oratorium; propitiatio enim placatio est].*

«Propiciatorio [casi como oratorio de propiciación; en efecto, *propitiatio* (propiciación) es apaciguación (*placatio*)]».

En el capítulo «*de aedificiis sacris*» aparece mencionado *propitiatorium*, después de *sanctasanctorum* y antes de *oracula, penetralia* y *oratorium*. *Propitiatorium* es palabra de uso tardío, aparece en la Vulgata como un instrumento o medio de propiciación, en especial el que va sobre el arca de la Alianza, cuya descripción se realiza en *Exod*. 25. 17-22, donde aparece como sinónimo de *oraculum*; ambos términos se refieren a esta especie de mueble flanqueado por dos querubines, desde el cual Dios va a hablar a su pueblo[42]. Mientras que *oraculum* 'oráculo', ya se usa metonímicamente como el lugar donde se emiten los oráculos desde época clá-

41 Vocablo del origen osco-umbro, equivalente a la forma latina *coquina* (<* pĕqwo, cf. Walde 559).

42 *Facies et propitiatorium de auro mundissimo; duos cubitos et dimidium tenebit longitudo eius, et cubitum ac semissem latitudo. Duos quoque cherubim aureos, et productiles facies, ex utraque parte oraculi. Cherub unus sit in latere uno, et alter in altero. Utrumque latus propitiatorii tegant expendentes alas, et operientes oraculum, respiciantque se mutuo uersis uultibus in propitiatorium quo operienda est arca, in qua pones testimonium quod dabo tibi. Inde praecipiam et loquar ad te supra propitiatorium, ac de medio duorum cherubim, qui erunt super arcam testimonii, cuncta quae mandabo per te filiis Israel* («Harás también un propiciatorio de oro purísimo; tendrá dos codos y medio de longitud y un codo y medio de anchura. Harás también dos querubines de oro batido, a ambas partes del oráculo. Un querubín en un lado y otro en el otro. Ambos cubrirán los flancos del propiciatorio con las alas explayadas y se mirarán mutuamente con los rostros vueltos hacia el propiciatorio en el que se ha de ocultar el arca, en la que pondrá el testimonio que yo te daré. Allí me presentaré y encima del propiciatorio, en medio de los dos querubines que estarán sobre el arca del testimonio, te comunicaré todo lo que voy a ordenar a los hijos de Israel a través de ti»).

sica; *propitiatorium* adquiere este valor de lugar en el pasaje isidoriano. Cierto es que la explicación etimológica es probablemente una interpolación, pero el término, aunque sin explicación, está claramente entendido como el lugar donde se busca esa propiciación, y no el medio o instrumento, en este caso un mobiliario sagrado, que se menciona en el pasaje bíblico. No obstante, es probable que Isidoro haya deducido de la descripción bíblica que se trata de un lugar, más que de un mobiliario determinado, ya que en ella se dice que Dios se presentará o se encontrará allí con Moisés. Con todo, el significado del término en Isidoro supone un uso metonímico similar al que se ha producido con anterioridad en otros términos por él enumerados como *oracula* y *oratorium*.

*Puluinus -i*

*Etym.* 19.2.16 *Puluini sunt machinae quibus naues deducuntur et subducuntur in portum.*

«Los *puluini* son máquinas con las que se botan las naves y se sacan del puerto».

De los diferentes significados de la palabra (cf. FORCELL. IV 968-969), en sentido propio ‘almohada’, de donde también silla o asiento, pasa a adquirir diversos usos metafóricos, entre ellos varios relativos al área de términos navales, en concreto designa los bancos de arena sumergidos en el agua, así en Serv. *Aen.* 6.4, y también diques, formados de un conglomerado de arena y cemento en Vitr. 5.12. Es posible que Isidoro haya confundido la palabra, a juzgar por los testimonios citados, pero su descripción es clara y el hecho de que defina los *puluini* como *machinae* hace pensar que se trate, en efecto, de *machinae tractoriae* o *uersatiles*, es decir grúas para mover los barcos[43]. Además, como recuerda RODRÍGUEZ-PANTOJA (1995, 66, nota 61), el término ‘machina’ en castellano significa lo que aquí indica Isidoro: «Cabria o grúa de grandes dimensiones que se usa en puertos y arsenales» (*DRAE*).

*Scansile -is*

*Etym.* 20.11.8 *Scansilia gradus sunt ubi honorati in sedibus sedent.*

«*Scansilia* son las gradas donde se sientan las personas de dignidad en sus asientos»

En el capítulo dedicado a los lechos y asientos (*de lecticis et sellis*), Isidoro menciona los *scamna* o escaños y algunos derivados como *scabillus*, con un cambio de género y vocalismo por *scabellum* (escabel), también denominado *suppedaneum*, y, por último, *scansilia*, los escaños destinados a las personas que ocupan cargos honoríficos o de dignidad.

Este término comporta una sustantivación del adjetivo *scansilis –e*, que significa ‘algo que se puede subir con facilidad; fácilmente accesible’, pero que adquiere un uso metafórico al referirse al paso gradual de los años en Plin. 7.49.160. Según FORCELL. IV 244 a partir de este significado traslaticio se usa de forma absoluta en Isidoro. Sin embargo, aunque tiene que ver con la acepción de ‘gradación’, ambos significados están muy alejados entre sí, al igual que los contextos. Isidoro presenta un uso figurado a partir del significado de ‘ascender’ (gradualmente) del adjetivo. Lo que influye en Isidoro es que *gradus*, término de variadas acepciones en latín, bási-

43 Sobre el valor del término *machina* en latín, véase EICHENSEER 1980 y, sobre todo, FLEURY 1997-1998. Puede consultarse también VELÁZQUEZ-ESPIGARES 2002, *s.u.*

camente ‘grado[44], paso, camino o acceso’ (de *gradior*) y también usado como ‘grada, asiento, peldaño’, adquiere, además, el uso figurado de ‘posición social, clase, o grado de parentesco; grado de las magistraturas’, así, por ejemplo, en Cicerón, *Cat.* 1.28 *praeclaram uero populo Romano refers gratiam, qui te, hominem per te cognitum, nulla commendatione maiorum, tam mature ad summum imperium per omnes honorum gradus extulit* («respondes, en cambio, con un agradecimiento muy particular al pueblo de Roma que, reconociendo tus méritos propios, sin ninguna influencia del linaje de tus antepasados, te hizo ascender a través de todos los grados de las magistraturas hasta el mando supremo»).

Este tipo de acepción es la que parece motivar aquí que *scansile* se sustantive como el nombre de los escaños que ocupaban los personajes ilustres que ocupaban puestos de dignidad y que, en efecto, tenían asientos especiales reservados en los lugares públicos.

*Taratrum -i*

*Etym.* 19.19.15 *Taratrum quasi teratrum. Scofina dicta quod haerendo scofem faciat. Canterium. Guuia.*

«Taladro (*taratrum*), casi *teratrum*. La escofina se dice porque al raspar hace serrín. Canterio. Gubia».

Con estos nombres de herramientas cierra el autor el capítulo sobre los madereros (*de lignariis*). *Taratrum* corresponde al gr. *τέρετρον*, y puede relacionarse con el verbo *tero*. Es el precedente de ‘taladro’. No obstante, la forma *teratrum* propuesta etimológicamente detrás de la fórmula *quasi*, puede considerarse existente en la evolución de la pronunciación de la palabra: *τέρετρον* > *teratrum* > *taratrum*[45].

En cuanto a *canterium*, no hay explicación ninguna y no sabemos a qué tipo de herramienta se refiere. En latín existe *cantherius* con diversos significados; propiamente es el caballo castrado y el caballo de tiro o carga (Varr. *Rer. rust.* 2.7.15; Plaut. *Capt.* 814); en sentido figurado se refiere a la pértiga o sostén de la vid (Colum. 4.12.1), incluso el palo que se pone para sujetar la pata enferma de un caballo (Veg. *Mulom.* 2.47), así como los maderos o cabrios que sirven de soportes de la tablazón de una cubierta, y que son mencionados en varias ocasiones por Vitruvio 4.2.1; 4.7.5; 5.1.6. Pero Isidoro ya ha hablado a comienzos de este mismo capítulo, *de lignariis*, de las diferentes clases de maderos de la construcción y, salvo que fuese un olvido ‘añadido’ a última hora fuera de sitio, hay que pensar que no se refiere a lo mismo. Por otra parte, *canterium* es neutro, frente al masculino *cantherius*, aunque debe tratarse de la misma palabra. Es posible que fuese una herramienta para trabajar la madera con unas características adaptadas al tipo de maderos de los que toma el nombre.

Aunque los otros dos términos no registran innovación semántica o léxica, sin embargo interesan porque ambos tienen pervivencia en lenguas romances, tanto la escofina —aunque también hay escobina—, como la gubia. En cuanto al primero debe señalarse que *scofina* es la lectura de los manuscritos y refleja la pronunciación popular, frente a *scobina*, como ocurre también, aunque en sentido inverso, en *baselus* frente a *faselus* escrito así por *phaselus* en 19.1.17 (RODRÍGUEZ-PANTOJA 1995, 160-161, nota 197).

44 En sentido general todo lo que es graduable; técnicamente también el grado de la circunferencia, MANIL. *Astr.* 1.581.

45 FORCELL. IV 666 da entrada individual a *teratrum* y se lee también en *Thes. Nou. Latin.* 577 y 591.

## 4. BREVE CONCLUSIÓN FINAL

En conclusión, pues, a lo expuesto hasta aquí, creo que se puede defender que en las *Etimologías* se dan las características propias de una lengua y literatura técnica, en aquellos *tituli* o capítulos cuyo contenido es propio del estudio de las artes técnicas, como se da en los otros autores de este tipo de obras que ocupan un lugar especial dentro del *corpus* de la literatura latina. Las *Etimologías* son una obra enciclopédica, de contenido filológico y gramatical y como tal deben ser adscritas dentro de los que podemos entender como género literario, en la línea de las enciclopedias antiguas latinas desde Varrón y teniendo en cuenta, como se decía al principio, que constituyen un «mundo aparte, otra mentalidad» y creo que, como dije, son la última gran enciclopedia de la Antigüedad y la primera de la Edad Media, pero paralelamente a ello y en coherencia con su propia estructura y temática, puede considerarse también como una representante legítima de la literatura y lengua técnica en aquellas partes de la misma que tratan de las *honestae artes* manuales.

## BIBLIOGRAFÍA


ANDRÉ, J. (1986), «Sur la constitution des langues techniques en latin», *Etudes de Lettres* (1986, janvier-mars), 5-8.

AMSLER, M. (1989), *Etymology and grammatical discourse in late Antiquity and the early Middle Ages*, Amsterdam.

BICKEL, E. (1987), *Historia de la literatura romana*. Trad. esp. de J.Mª. Díaz-Regañón, Madrid (1ª edic. Heidelberg 1960).

BIVILLE, F. (1990), *Les emprunts du latin au grec. Approche phonétique*. t.1: *Introduction et consonantisme*, Louvain-Paris.

— (1995) «*Qui vulgo dicitur*…. Formes 'vulgaires' de la création lexicale en latin» en *Latin vulgaire, latin tardif IV. Actes du IVe colloque international sur le latin vulgaire et tardif*, Hildesheim-Zurich-New York 1995, 193-203.

CALLEBAT, L. (1973), Vitruve, *De l'Architecture. Livre VIII*, Texte établi, traduit et commenté par L. Callebat, Paris, Les Belles Lettres.

— (1990), «Langages techniques et langue commune» en *Latin vulgaire, latin tardif II. Actes du IIe Colloque international sur le latin vulgaire et tardif* , Tübingen 1990, 45-56.

— (1995), «Dénominations métaphoriques dans le vocabulaire de l'architecture», en *Latin vulgaire, latin tardif IV. Actes du IVe colloque international sur le latin vulgaire et tardif*, Hildesheim-Zurich-New York, 633-642.

CODOÑER, C. (1991), «La Literatura» en JOVER ZAMORA, J.M. (Dir.) *Historia de España Menéndez Pidal*, vol. 3: *España visigoda*, t. 2: *La monarquía, la cultura y las artes*, Madrid, 209-267.

— (1992a), Isidorus Hispalensis, *De differentiis (Diferencias) - Libro I*. Introducción, edición crítica, traducción y notas, Paris.

— (1992b), «*Differentia* y *Etymologia*, dos modos de aproximación a la realidad», en HOLTZ, L. – FREDOUILLE, J. C. (Eds.), *De Tertullien aux mozarabes. Mélanges offerts à Jacques Fontaine à l'occasion de son 70e anniversaire*, Paris, 2 vols II, 19-30.

— (1994), «Fases en las *Etymologiae*, con especial referencia al libro X», *Euphrosyne* 22 (Homenaje a M.C. Díaz y Díaz), 125-146.

— (1995), «Los *tituli* en las *Etymologiae*. Aportaciones al estudio de la transmisión del texto» en PÉREZ GONZÁLEZ, M. (Ed.) Actas del I Congreso Nacional de Latín Medicinal, 1995, 29-46.

— (2002), *Introducción al Libro X de las Etimologías. Su lugar dentro de las Etimologías. Su valor como diccionario*, Logroño, Fundación de San Millán de la Cogolla.
DE BRUYNE, E. (1963), *Historia de la Estética*. Vol. I: *La antigüedad griega y romana*. Trad. esp. de A. Suárez, Madrid.
DE MEO, C. (1986), *Lingue tecniche del latino*, Bologna.
DÍAZ Y DÍAZ, M.C. (1982), «Introducción» a Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, en OROZ RETA, J. - MARCOS CASQUERO, M.A. (Eds.) 1982, vol. I,. 7-257.
DI CAPUA, F. (1922) «Lo stile isidoriano nella retorica medievale e in Dante», en *Studi in onore de F. Tovarca*, Napoli, 233-259.
ELORDUY, E. (1936) «San Isidoro. Unidad orgánica de su educación reflejada en sus escritos, la gramática ciencia totalitaria», *Miscellanea Isidoriana*, Roma, 293-322.
FLEURY, PH. (1990), «Lex textes techniques de l'Antiquité. Sources, études et perspectives», *Euphrosyne* 28, 359-354.
— (1997-1998), «Dénomination générique, dénominations particulières. L'exemple des machines de levage en Latin», *Voces* 8-9, 171-189.
FONTAINE, J. (1959), *Isidore de Séville et la culture classique dans L'Espagne visigothique*, Paris, 2 vols. (2ª edic. Paris 1983, 3 vols.).
— (1960a), Isidore de Séville : *Traité de la Nature*, Bordeaux.
— (1960b), «Théorie et pratique du style chez Isidore de Séville», *Vigiliae Christianae* 14, 65-101.
— (1972), «Fins et moyens de l'enseignement ecclesiastique dans l'Espagne wisigothique», *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo. XIX Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo* (1971), Spoleto 1, 145-202.
— (1978) «Cohérence et originalité de l'étymologie isidorienne», en Homenaje a Eleuterio Elorduy, S.J., Bilbao, 113-144 (= *Tradition et actualité chez Isidore de Séville. Variorum Reprints*, London, nº X).
— (1980), «King Sisebut' *Vita Desiderii* and the political Function of visigothic Hagiography» en JAMES, E. (ED.), *Visigothic Spain: New Approaches*, Oxford, 93-129.
— (2000) *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture Hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout.
GILSANZ STANGER, F. (2002, inéd.), *Un estudio léxico de la construcción en latín tardío: el vocabulario edilicio en los siglos VI-VII y su evolución desde el latín clásico*, Madrid. Memoria de investigación, Universidad Complutense.
GÓMEZ PALLARÈS, J. (2003), *Studiosa Roma. Los géneros literarios en la cultura romana. Notas para su explicación, de Apio Claudio a Isidoro*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona.
GONZÁLEZ TASCÓN, I. (2002) «La ingeniería civil romana» en GONZÁLEZ TASCÓN, I. (DIR.), *Artifex. Ingeniería civil romana en España. Catálogo de la exposición del Museo Arqueológico Nacional*, Madrid, 33-176.
GROS, P. (1992), Vitruve, *De l'Architecture. Livre IV*, Texte établi, traduit et commenté par P. Gros, Paris, Les Belles Lettres.
GROS, P. – CORSO, A. – ROMANO, E. (1997), Vitruvio, *De Architectura*. A cura di P.Gros. Traduzione e commento di A. Corso e E. Romano, Torino, 2 vols.
LIOU, B. – ZUINGHEDAU, M. – CAM, M.TH. (1995), Vitruve, *De l'Architecture. Livre VII*, Texte établi et traduit par B. Liou - M. Zuinghedau et commenté par M.Th. Cam, Paris, 1995, Les Belles Lettres.

MAGALLÓN GARCÍA, A.I. (1996), *La tradición gramatical de* Differentia *y* Etymologia *hasta Isidoro de Sevilla*, Zaragoza.
MARTÍN, J.C. (1995), «Un ejemplo de influencia de la *Vita Desiderii* de Sisebuto en la hagiografía merovingia», *Minerva* 9, 165-185.
— (2000), «Une nouvelle édition critique de la *Vita Desiderii* de Sisebut, accompagnée de quelques réflexions concernant le date des *Sententiae* et du *De uiris illustribus* d'Isidore de Séville», *Hagiographica* 7, 127-180.
— (2002), *La* Renotatio librorum domini Isidori *de Braulio de Zaragoza (+ 651). Introducción, edición crítica y traducción*, Logroño, Fundación San Millán de la Cogolla.
MONTERO CARTELLE, E. (1997), «Prosa técnica no gramatical», en CODOÑER, C. (dir.), *Historia de la literatura latina*, Madrid, 795-817.
— (2001), «Del vulgarismo al tecnicismo. Características de la lengua técnica», en *Xe Congrès de la Fédération Internationale des associations d'Etudes Classiques*, Atenas, 577-607.
— (2003), «La literatura técnica latina de época tardía: aspectos lingüísticos y literarios», en ESTEFANÍA, D. – DOMÍNGUEZ, M. – AMADO, Mª T. (eds.), *Cuadernos de literatura griega y latina IV. El final del mundo antiguo como preludio de la Europa moderna*, Alcalá de Henares-Santiago de Compostela, 259-280.
PANIAGUA, J.R. (1985[4]), *Vocabulario básico de arquitectura*, Madrid. Cuadernos de Arte Cátedra.
PICHECA, C. (1988), «*Delubrum templi*», *Invigilata lucernis* 10, 253-261.
PORZIG, W. (1937), «Die Rezensionen der Etymologiae des Isidorus von Sevilla», *Hermes* 72, 129-170.
*REW* = MEYER-LÜBKE, W. (1935), *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.
RODRÍGUEZ-PANTOJA MÁRQUEZ, M. (1995), Isidoro de Sevilla, *Etimologías Libro XIX. De naves, edificios y vestidos. Introducción, edición crítica, traducción y notas*, Paris.
SOFER, J. (1930), *Lateinisches und romanisches aus den Etymologiae des Isidorus von Sevilla*, Göttingen.
SOUBIRAN, J. (1969), Vitruve, *De l'Architecture. Livre IX*, Texte établi, traduit et commenté par J. Soubiran, Paris, Les Belles Lettres.
SCHWEICKARD, W. (1985), «*Etymologia est origo vocabulorum*. Zum Verständnis der Etymologiedefinition Isidors von Sevilla», *Historiographia Lingüistica* 12. 1-2, 1-25.
TOSCO, C. (1993), «Isidoro di Siviglia e l'architettura dell'Alto Medioevo», *Studi Storici* 34.1, 95-124.
VALASTRO, A. (1996) «Isidoro di Siviglia: la *uis uerbi* come riflesso dell'omnipotenza divina», *Cuadernos de Filología Clásica, Estudios Latinos* 10, 147-176.
VELÁZQUEZ, I. (1994) «Léxico isidoriano en las Etimologías. Problemas para su estudio», *Euphrosyne* 22 (Homenaje a M.C. Díaz y Díaz), 235-243.
— (1997) «*Aedificiorum uenustas*: la recepción de un término clásico en Isidoro de Sevilla, *Etym*. 19, 11», *Antigüedad y Cristianismo* XIV, Murcia, 229-248.
— (2003), *Latine dicitur, uulgo uocant. Aspectos de la lengua escrita y hablada en las obras gramaticales de Isidoro de Sevilla*, Logroño, Fundación San Millán de la Cogolla.
VELÁZQUEZ, I. - ESPIGARES, I (2002) «Glosario de términos de ingeniería civil, técnica, industria y oficios en latín», en GONZÁLEZ TASCÓN, I. (DIR.) (2002) *Artifex. Ingeniería civil romana en España. Catálogo de la exposición del Museo Arqueológico Nacional*, Madrid, 383-448.

*Sacralidad y Arqueología,* **Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, págs. 239-251**

# DISEÑO Y MODULACIÓN EN LA ESCULTURA DECORATIVA TARDOANTIGUA. A PROPÓSITO DE DOS PIEZAS DECORADAS DE «LA VENTILLA», GUAREÑA (BADAJOZ)

Enrique Cerrillo Martín de Cáceres
Francisco Javier Heras Mora
Universidad de Extremadura

**RESUMEN**

En este artículo se analizan dos placas de época tardoantigua halladas en Guareña (Badajoz). Ofrecen decoración similar a otras del grupo de Mérida y se observa que los elementos decorativos fueron trazados mediante una correcta modulación.

**SUMMARY**

In this paper we analyse two Late Antiquity engraved plates found in Guareña (Badajoz). They offer similar decoration to others from Merida group and show ornamental elements traced by a correct modulation.

El hallazgo de dos placas decoradas de época tardoantigua en el término municipal de Guareña (Badajoz) y la ordenación de sus motivos nos sugirió la posibilidad de la existencia de una constante que se repetía a lo largo de ellas. De este modo será previsible que la decoración de esta época repita idéntica estructura en relación con el edificio en el que se instale.

## 1. LA VENTILLA: CONDICIONES DEL HALLAZGO Y ENTORNO FÍSICO

La abundancia de hallazgos de arquitectura decorada o de piezas del mobiliario litúrgico en la zona emeritense es un hecho bien conocido. Por una parte gracias a la colección del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida expuesta en el Convento de Santa Clara y por otra las publicaciones y estudios desde el siglo pasado hasta la actualidad, entre los que es preciso destacar la obra de M. Cruz Villalón[1].

A ello es preciso añadir los hallazgos producidos en las últimas décadas en zonas más o menos próximas de Mérida. Todo ello sirve para subrayar la importancia y difusión del foco escultórico establecido en ella cuando fue capital de la provincia de Lusitania y sede de la archidiócesis en época tardoantigua. Pero más allá del significado de estos hallazgos arqueológicos en sí mismos, la importancia radica en su vertiente histórica sobre la existencia de un poblamiento rural en aquella época y la de las numerosas parroquias rurales. De éstas unas veces se han hecho eco de forma genérica las fuentes textuales, y de otra los hallazgos de estructuras cultuales de los restos decorativos como es el caso que ahora nos ocupa. El hallazgo de estas dos nuevas piezas que se añaden a otras ya conocidas del término municipal de Valdetorres. (Badajoz), constituye una aportación al conocimiento del mapa de la difusión de los templos cristianos en la periferia rural emeritense (Fig. 1).

Hace unos dos años y como fruto de las actividades agrícolas, concretamente el acondicionamiento del terreno para la plantación de olivar, se produjo el hallazgo de dos placas de mármol ornamentadas, objeto ahora de este estudio. Según descripción del propietario[2], ambas piezas salie-

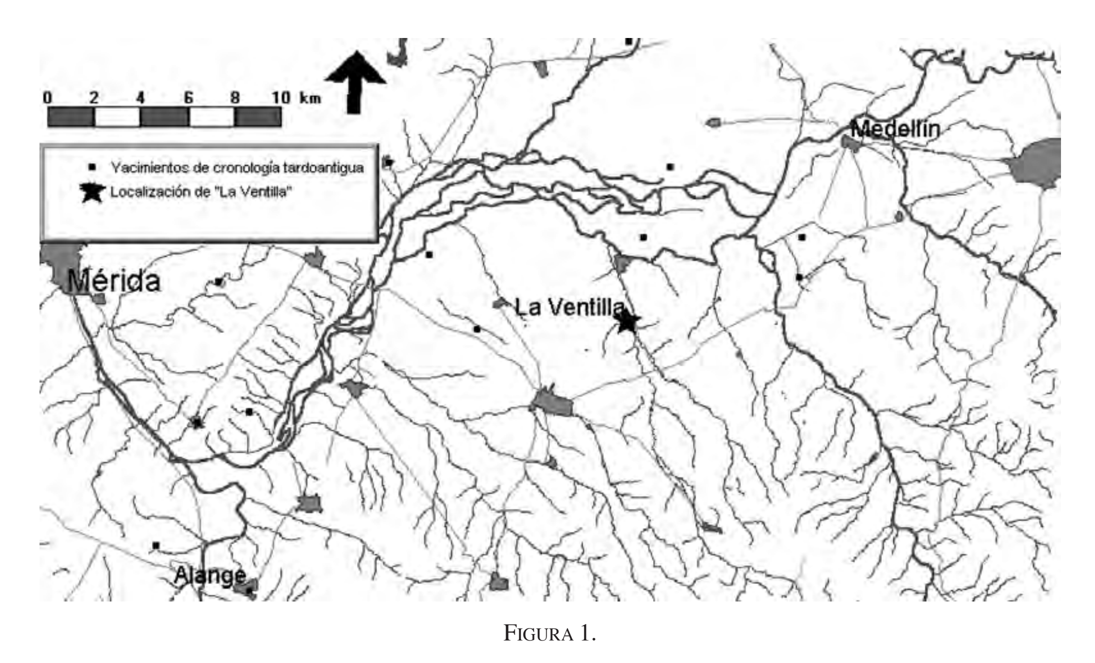



FIGURA 1.

1 CRUZ VILLALÓN, M., *Mérida visigoda. La escultura arquitectónica y litúrgica*, Badajoz, 1985.

2 Desde aquí, agradecemos sinceramente la colaboración que nos prestó el propietario de la finca, D. Agustín Gordo, al facilitarnos amablemente el estudio de las piezas que ahora presentamos, así como la información acerca de su hallazgo.

ron a la luz al ser arrastradas por el arado, en una zona donde el afloramiento de grandes bloques de piedra (cuarcita y granito) había impedido años atrás profundizar en el laboreo de la finca. Atraído por la curiosidad, aquél procedió a retirar ligeramente la tierra que había quedado suelta al arrancar algunas piedras, entre ellas las placas ornamentadas; comprobando que quedaban pequeños bloques alineados y algunos fragmentos de hueso que se disgregaban al contacto o a la exposición al sol.

En la actualidad, en el lugar preciso donde se produjo el hallazgo no queda evidencia alguna de todo ello; sí en cambio se pueden observar, aunque ciertamente escasos, algunos fragmentos cerámicos correspondientes a pequeñas ollas y a alguna vasija de almacén, en virtud de las proporciones de los fragmentos o el grosor de las paredes. En cuanto a posibles estructuras, se pueden identificar en torno a este lugar, algunos fragmentos de teja plana (*tegulae*), aparentemente de tipología romana, y otros de ladrillo cocido; de todos modos, a pocos metros, aún hoy se pueden observar algunos bloques de granito clavados en la tierra que bien pudieran corresponder a construcciones semiarrasadas, de planta por ahora desconocida.

Los restos se encuentran muy localizados en la ladera de un pequeño cerro, junto a un arroyo, el Chaparral (a unos 500 m), que a pocos kilómetros desembocará en el río Guadámez, próximo ya a la población de Valdetorres. La red hidrográfica en esta región del valle del Guadiana, con suaves pendientes que han evitado el encajonamiento de los ríos, ha condicionado la conformación de unos suelos de origen aluvial, integrados por vastos depósitos de arenas de grano fino, y con muy buenas aptitudes para la agricultura, sobre todo de viñedo y regadío. Estas formaciones, las conocidas Vegas del Guadiana, se caracterizan por grandes llanuras en torno al cauce mismo del río; en la actualidad, permiten un aprovechamiento agrícola bastante intensivo que ha requerido en las últimas décadas de importantes obras de infraestructura: de abastecimiento de agua para los riegos y de explanación de los relieves.

Todas estas labores han supuesto la pérdida irremisible de un importante número de yacimientos arqueológicos en toda la comarca; éste debió ser el destino de innumerables *villae* de época romana, por ejemplo, de cuya existencia advierten algunos hallazgos aislados recogidos durante las nivelaciones, rebajes o acometidas de conductos hidráulicos, o los abundantes fragmentos cerámicos que restan al retirar los elementos constructivos tras su arrasamiento. En ocasiones, la suerte ha querido que aún se mantengan, próximos a estas explanadas semiartificiales, algunas elevaciones donde las remociones de tierra no han sido tan drásticas, reservadas casi siempre a los cultivos arborícolas, permitiendo de algún modo la conservación de otros muchos yacimientos

Éste parece haber sido el caso del asentamiento tardoantiguo de La Ventilla, justo al borde de las llanuras de la vega. Las condiciones en que se hallan la mayoría de los yacimientos de estas características, arrasados muchos de ellos y carentes en su práctica totalidad de excavaciones sistemáticas, impiden por el momento la obtención de más datos, como la función que cumplían, su verdadera entidad y dimensiones, o la vigencia de su ocupación. En el caso de La Ventilla, los materiales cerámicos, frecuentemente los más determinantes a la hora de dilucidar la cronología del asentamiento, no permiten por el momento adscribirlo a un momento concreto, menos aún precisar la tipología a la que debió pertenecer. Se puede indicar, de todos modos, que las cerámicas son en su mayoría fragmentos de pared, correspondientes a tipos de cocina o almacén, de aspecto tosco, con superficies alisadas y pastas oscuras de color marrón, y que presentan inclusiones de mica negra, característica esta última muy frecuente entre los conjuntos cerámicos de época visigótica o tardoantigua, no obstante cualidad nada definitoria. En cuanto a los restos constructivos, los únicos que permiten cierta orientación, son los pocos pero significativos fragmentes de teja plana; en este sentido, se ha de tener bien presente que aunque tradicionalmente se han considerado indicativos de

la presencia de un establecimiento de época romana, lo cierto es que la cubierta de este tipo, a base de *tegulae* e *imbrices*, se mantiene en uso hasta bien entrado el período altomedieval, asociado por tanto también a contextos visigodos o tardoantiguos como pudiera ser éste.

Con todo lo anterior, si se quiere precisar algo más en las cuestiones de función o cronología, hemos de centrarnos en el análisis morfológico, técnico e iconográfico de las placas que ahora presentamos.

## 2. DESCRIPCIÓN Y ANÁLISIS

Se trata de dos placas de mármol muy alterado superficialmente por meteorización con pérdida total del pulimento original y pérdida de masa. Ello fue debido al proceso y al medio en que se hallaba situado, lo cual le ha proporcionado una coloración amarillenta. Una de ellas, la número 1, presenta pérdidas de material que no afecta a la descripción de la misma debido a la disposición simétrica de los motivos.

**Placa número 1.** (Fig. 2)

Placa de mármol de forma rectangular de 0,73 x 0,45 x 0,065 m. Ofrece pérdidas de la misma por el desgajamiento de una gran esquirla de forma triangular, con fractura recta y ya de anti-



FIGURA 2.

guo por la existencia de pátinas. Lo mismo ocurre con las esquinas inferiores, donde las pérdidas son menores y afectan sólo a la pérdida de parte de las dos bandas laterales, mientras que la primera afecta al motivo de la banda superior, además de la lateral izquierda.

La pieza se encuentra enmarcada lateralmente por sendas orlas verticales de 0,08 m de anchura que recorren toda la pieza. En ellas se sitúan racimos de vid triangulares, que parten de un tallo sinuoso. Junto a los racimos de vid aparecen zarcillos convertidos en simples volutas. Mientras la banda situada a la izquierda continúa en toda la longitud de la placa, la de la derecha queda interrumpida a la altura de *e*.

La zona central se ha dividido para una mayor facilidad descriptiva en cinco motivos dispuestos de arriba a abajo:

— a. Corresponde a una franja horizontal de 0,18 m con dos filas de círculos secantes que forman motivos cuadripétalos.

— b. La segunda corresponde a una escena figurativa enmarcada por dos líneas verticales y flanqueada por sendas columnas con fuste torso situadas a cada lado, con capiteles y basas sobre podios muy desarrollados. La escena muestra en primer plano un ciervo de perfil con la cabeza en idéntica posición, aunque la cuerna aparezca en posición frontal. El cuerpo está formado por un rectángulo y la cabeza por un triángulo del que parte la cuerna. Cuerpo y cabeza se unen mediante un corto cuello.

Las patas delanteras están representadas hacia delante, paralelas y en oblicuo. Por el contrario las traseras están diseñadas también paralelas pero verticalmente. La cuerna ocupa todo el espacio superior de la izquierda, mientras que un elemento vegetal arborescente (¿una palmera?) formado por cinco hojas trapezoidales hace lo propio en el espacio situado a la derecha en un segundo plano (Fig. 3,). Finalmente la escena se asienta sobre una superficie convexa que corresponde a la invasión de la orla de la banda inmediata inferior descrita a continuación. Al igual que los otros motivos de la placa parece recortado sobre el fondo con escaso relieve.

— c. La banda tercera está formada por una composición radiada de doce puntas, realizada a mediante otros tantos motivos geométricos de forma de rombo que parten de un círculo central.



FIGURA 3.

Toda ella se halla inscrita en un círculo y a su vez en una orla que invade el marco del motivo anterior. Su diámetro es de 0,305 m. La orla poseyó un motivo sogueado perdido en parte.

En la zona inferior, como relleno de los ángulos que median entre el espacio central y el círculo existen motivos vegetales. Técnicamente es el único motivo realizado con técnica de biselado, en especial en los espacios entre los radios en su proximidad con el marco circular.

— d. La cuarta es una serie de tres semicírculos a modo de arquería continua, donde el primero posee el menor radio respecto a los dos siguientes.

— e. Finalmente aparece un espacio a modo de zócalo sin trabajar de 0,065 m. de altura.

**Placa número 2.** (Fig. 4)

Placa de caliza de 0,73 x 0,45 x 0,065m. A diferencia de la anterior, ésta ofrece un mejor estado de conservación, excepto ligeras pérdidas de masa por desgaste que se percibe mejor en las cuatro esquinas. El resultado es una apariencia roma en cada una de ellas en lugar de angular.

Al igual que la placa anterior, posee un enmarque lateral vertical que oscila en torno a los 0,07 m. de anchura en donde se inscriben dos bandas verticales que recorren toda la pieza. En ellas se sitúan seis racimos de vid triangulares y zarcillos convertidos en simples volutas, que parten de un tallo sinuoso. En algunos de los racimos son perceptibles aún motivos circulares que pretenden simular los frutos, mientras que en otros han desaparecido por completo debido a la



FIGURA 4.

meteorización de la superficie. Como en la placa anterior, la banda situada a la izquierda continúa en toda la longitud de la placa, la de la derecha queda interrumpida a la altura de *e*.

A pesar de la similitud con la pieza anterior, ésta ofrece en la zona inferior derecha de la banda izquierda un círculo de 0,07 de diámetro en donde se inscribe en un círculo una cruz patada formada por cuatro peltas ligeramente desviada del eje vertical. La que le correspondería al lado contrario se encuentra perdida.

El resto, la zona central se divide en seis bandas horizontales, que de arriba abajo es como sigue:

— a. Dos estrellas de ocho puntas, generadas por la intersección de dos cuadrados y a su vez en un círculo de 0,14 m. En el centro se inscribe en cada una de ellas una cruz o motivo cuadripétalo. En el situado a la derecha el cuadrado vertical no aparece completo.

— b. Dos estrellas de doce puntas inscritas en sendos círculos de 0,115 m de diámetro.

— c. Dos cruces patadas formadas por cuatro peltas e inscritas en sendos círculos de 0,095 m. de diámetro. Se hallan ligeramente desviadas del eje vertical: una hacia la derecha y la otra hacia la izquierda.

Entre las tres bandas anteriores, en el espacio central de la placa, aparece un dístilo de columnas de fuste torso que sostienen una cruz patada que se inscribe entre las dos estrellas de ocho puntas, con las que llega a formar imbricación en la banda *a*. Las columnas tienen 0,23 m de altura. Sobre el capitel sigue un espacio cuadrado difícil de identificar, pero que tanto pudiera tratarse del tablero de una *mensa altaris* o de un cimacio. Las dos columnas que sirven de base a la cruz ocupan la altura correspondiente a las bandas b y c.

Las bandas c y d quedan separadas por una franja horizontal de 0,035.

— d. Dos cruces inscritas en un motivo geométrico de círculos secantes como si se tratara de hojas lanceoladas a modo de las cruces con laureas. Ambas se inscriben en sus correspondientes círculos de 0,145 m Entre ambas se sitúa un motivo vegetal de tipo triangular.

— e. Banda horizontal de 0,06 m de altura en la que se sitúa una serie de tres semicírculos formando una arquería continua, similar a la placa número 1, en donde el semicírculo central posee menor radio.

— f. Espacio libre, sin ninguna figura de 0,14 m de altura, dimensiones superiores a las de la placa anterior y que actúa a modo de zócalo.

## Similitud con otras piezas

### *Criterios técnicos*

Ambas piezas ofrecen una característica común similar a otras piezas que proceden de la periferia de Mérida respecto a las de la ciudad. Se trata de un reducido empleo de la técnica del biselado, lo que les confiere un aspecto a los motivos que forman la decoración de hallarse recortados sobre el fondo de la pieza, potenciando aún más el efecto claroscuro entre el fondo y los motivos cuando se les aplica una luz rasante. La diferencia con las otras piezas emeritenses desde el punto de vista de ejecución técnica resulta notable.

### *Diseño y modulación*

El estado de conservación de la que hemos llamado placa 2 permite ensayar sobre ella una serie de análisis basados en sus dimensiones, de la pieza en sí y de los motivos iconográficos que presenta. El hecho de que se encuentre completa asegura que las medidas tomadas sean correc-

tas; por otro lado, el buen estado de los relieves de la decoración, favorece que los geometrismos que la conforman queden bien delimitados. No obstante, la profusión de elementos geométricos, repetidos hasta la saciedad para describir objetos figurativos, produce una sensación de *horror vacui* que es difícil de desenmarañar y que sólo la identificación de las formas simples (cuadrados y círculos) sirve para analizar el orden aritmético que sin duda posee.

Las dimensiones de estas formas simples coinciden, no sólo en los duplicados por ser simétrica la decoración de la pieza, sino también en el tamaño de los diferentes frisos y orlas que organizan y enmarcan la composición. Las cifras correspondientes a las mediciones se repiten o aparecen duplicadas, triplicadas, cuadruplicadas, etc., definidas a partir de progresiones geométricas que hacen de la decoración casi un compendio matemático. Conscientes de la posibilidad de que el canon o módulo repetido corresponda a una unidad de medida antigua que fuera empleada para la conformación ordenada de elementos y registros, procedimos a probar diversos sistemas de medición ensayados con éxito en estudios sobre arquitectura en la antigüedad. Como veremos a continuación, los resultados fueron elocuentes.

Sobre la misma pieza se recogieron todas aquellas medidas que pudieran ser consideradas clave para entender la organización de los registros y la resolución de los motivos: círculos simples, secantes, que proporcionaban rosetas y cruces, tangentes, arcos o segmentos de círculo, cuadrados sencillos, superpuestos conformando estrellas de ocho puntas, rectángulos, líneas e incluso los propios elementos figurativos como las columnas que presiden la composición, las hojas, las ramas o los racimos de uva de las orlas laterales. Se tomó entonces la dimensión mínima, que resultaría el múltiplo básico que habría que incrementar geométricamente para dar lugar a las demás medidas: algo más de 7 centímetros; a la precisión del número se llegaba multiplicándolo y haciéndolo coincidir con los objetos representados o con las propias dimensiones de la placa.

Como se ha dicho más arriba, ésta presentaba unos 73 centímetros de altura por 44 de ancho, que si prescindimos del moderno Sistema Internacional y lo convertimos a palmos (*palmus* en latín), tendríamos una pieza de 10 x 6 palmos, o lo que es lo mismo, 1 *gradus* x 1 *cubitus*. El módulo empleado, el *palmus* romano, fue llevado al resto de los objetos, comprobando sin dificultad cómo éstos reproducían esa medida. Los círculos, por ejemplo, los que en su entrecruzamiento formaban flores de cuatro pétalos, o aquellos que guardaban estrellas de ocho puntas, mostraban un radio equivalente a un palmo. Las columnas también obedecían a proporciones similares, correspondiendo su altura a tres palmos que a su vez constituiría la mitad del grosor máximo de la pieza. Otro tanto sucedería con las orlas laterales, que mantendrían un palmo de ancho; o con los racimos, de justamente un palmo de largo (Fig. 5).

*Procedencia de los motivos*

Todos los motivos señalados corresponden a otras piezas del núcleo de Mérida que estudió en su día M. Cruz. Para facilitar las similitudes se ha utilizado, siempre que ha sido posible para las referencias, el número de las piezas del catálogo de la citada autora.

**— Bandas verticales de hojas de vid asociadas a tallo sinuoso**

Los racimos se disponen alternativamente unos hacia arriba y el siguiente invertido, como es frecuente en otras piezas del grupo emeritense en las que aparece este motivo. Ejemplos de estos elementos decorativos aparecen en Mérida en las piezas recogidas por M. Cruz: 19, 20; 96, 1-2, 4, 25, 30-31.

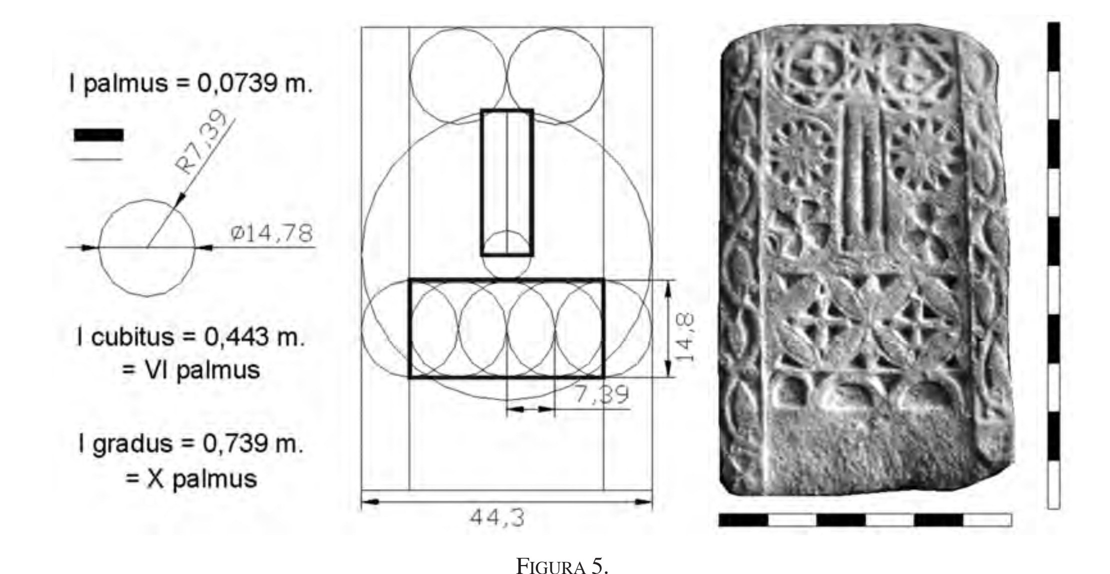



FIGURA 5.

— **Estrellas de doce puntas inscritas en círculo**

Corresponden a las piezas del catálogo de M. Cruz, números 108, 160, 423.

— **Estrellas de ocho puntas inscritas en círculo**

Ya señaló M. Cruz la rareza de este motivo dentro de núcleo de Mérida a la vez que por paralelos denunciaba su antigüedad. Sólo aparece en la pieza 408 de la colección Monsalud en el Museo Arqueológico Nacional. No obstante su presencia en ladrillos realizados a molde y la facilidad que implica su trazado, sugiere la popularidad del motivo.

— **Cruces**

De tipo vegetal y patadas.

Las cruces patadas de brazos triangulares o trapezoidales suelen ser característicos de los tenantes de altar, desarrollado los brazos verticales una mayor longitud que los horizontales, tratando de ofrecer una adaptación al marco en que se inscriben. Los ejemplos emeritenses y de su área rural son muy abundantes[3]:

Acaso sea el motivo que más se repite de los grabados en ambas placas y en otras representaciones emeritenses. Piezas del catálogo de M. Cruz: 20, 368, 389, 397 y 398

Son frecuentes en los dinteles y en algunos cimacios, acaso en los más próximos al santuario. Las cruces patadas de Mérida en Cruz: 168, 310, 396.

— **Columnillas de fuste torso**

En la placa de La Ventilla las columnillas con sus correspondientes capiteles de tipo frecuentes en Mérida. Aparecen en uno de los casos pareadas formando un dístilo cuando sirve de sopor-

3 CRUZ VILLALÓN, M., «Restos visigodos de Villagonzalo y Valdetorres (Badajoz)», *Homenaje a Canovas Pessini*, Badajoz, 1985, pp. 135-144.

te a la cruz patada de la pieza número dos, hecho poco frecuente en series decorativas emeritenses. Las pilastras de la serie de la Alcazaba ofrecen buenos ejemplos de columnas individuales que evidentemente debieron servir de motivo de inspiración a ésta. Evidentemente estas columnillas decorativas constituyen un fiel reflejo de otras de función tectónica presentes en la arquitectura o en el mobiliario litúrgico, como parece ser el uso asignado a algunas de las que poseen menores dimensiones. Casi siempre estas columnillas soportan capiteles corintios, réplicas evidentes de los que se hallan en la serie emeritense. No se observa con nitidez el modo en que fue realizada la torsión del fuste, y si ésta se trazó mediante incisiones oblicuas o sinuosas, frente a lo que ocurre en otra similar de Santa Cruz de la Sierra (Fig. 6), donde los trazos para representar el fuste torso fueron horizontales con un perfil casi lenticular[4].

En las emeritenses, entre otras se hallan en las piezas citadas por M. Cruz, número 2, 3, 8, 19 y 20; 2; 65, 67, 81, 83 y 115.

La cruz sostenida por una columna es un tema recurrente que se repite en toda la iconografía cristiana desde el período constantiniano. Está presente en el tenante de Santa Cruz de la Sierra que soporta, como en este caso, una cruz patada de brazos triangulares o trapezoidales.

El capitel se asemeja a muchos otros de la series de Mérida.



FIGURA 6.

4 CERRILLO M. DE CÁCERES, E., «El tenante de altar de época visigoda de Santa Cruz de la Sierra (Cáceres)», *Alcántara* 177, 1974, pp. 17-24.

— **Arquerías continuas**

Se trata de un motivo frecuente en los cimacios. Otras veces formando imbricaciones, como en el cancel nº 148 de Cruz.

— **Escena central de ciervo y palmera**

Como ya ha sido puesto de relieve las figuraciones humanas o de animales dentro de este tipo de relieves son escasas y casi siempre responden a escenas dotadas de una fuerte carga simbólica, que sólo puede ser objeto de lectura a partir del código doctrinal cristiano. En este caso parece hallarse próxima a la frase bíblica ***sicut cervus ad fontem***. La presencia de la palmera en un segundo plano trataría de representar la existencia de agua.

La interpretación que ofrecemos difiere de la propuesta por Cruz respecto a una de las placas de Valdetorres publicada por ella y con una cronología más tardía[5]. La primera diferencia es la actitud con la que está representado el animal. Mientras que en la pieza de publicada por M. Cruz muestra una composición afrontada y simétrica, en este caso ofrece al ciervo en movimiento a través de un rasgo convencional de disponer las patas delanteras en oblicuo. El elemento vegetal en aquel caso está representado por las hojas de las que está comiendo, mientras que en éste la disposición en segundo plano parece poseer otro significado.

La placa de Saamasas volverá a ser el motivo con el que guarda mayor similitud. Otro, más antiguo, parece el imitado por ambas. La diferencia con la placa de Saamasas estriba en que el animal representado parecer ser un bóvido en actitud heráldica de pasante, mientras que en las que nos ocupa ahora se trata claramente de un cérvido, en el que se pude pensar en una actitud a la carrera. Incluso la posición de la arborescencia del segundo plano mantiene la fidelidad al motivo original del que parecen derivar ambas placas (Fig. 7).

Aparte de la interpretación de la escena figurativa, no renunciamos a realizar cualquier tipo de interpretación simbólica de los restantes elementos decorativos que ofrecen ambas piezas.

## 3. TIPOLOGÍA Y FUNCIÓN

Como ha podido comprobarse a través de la descripción y las dimensiones, ambas placas forman parte de un conjunto de la que faltaría una segunda similar o idéntica a la que se ha descrito en segundo lugar. Caso de que se aceptase la existencia de la hipotética tercera placa, entre todas ellas formaría una especie de tríptico que se hallaría situado sobre uno de los paramentos de un posible edificio cultural situado en las inmediaciones. Parece que el conjunto de las piezas no poseería una posición exenta, sino aplicada sobre uno de los muros del posible edificio. Tampoco deberían incluirse dentro del grupo de placas de cancel por la falta en los laterales de ambas placas de cualquier adelgazamiento o pestaña que pudiera indicar su ensamblaje con las piezas con muescas verticales, bien conocidas en los hallazgos de la serie de los canceles de Mérida, por mucho que el grosor permita su inclusión. La inexistencia de pestañas en la zona inferior de ambas placas impide relacionarlas con otro modo de inserción de canceles en los umbrales situados entre la nave y el santuario de los edificios cultuales, como fue observado en Magasquilla de los Donaire, en El Trampal o en El Gatillo.

---

5 Sobre la discusión de la cronología de estas piezas, *cfr*. CRUZ VILLALÓN, M., «Mérida entre Roma y el Islam. Nuevos documentos y reflexiones», *Los últimos romanos en Lusitania* (VELÁZQUEZ, A.; CERRILLO, E.; MATEOS, P. eds.) Mérida, 1995, p. 153.



FIGURA 7.

El hecho de que una de ellas ofrezca un repicado en su frente trasero hace pensar que ese fuese un tratamiento previo estuviese destinado a situarse sobre el paramento. Del mismo modo, las dimensiones no son idénticas en todas sus partes, sino que se observa un ligero abombamiento que le confiere un mayor grosor en la zona central que en las laterales. Por tanto habría que pensar en la misma función de las placas-nicho, aunque tal remate semicircular no sea posible asociarlo a las placas objeto de análisis. El debate acerca de las diferencias dentro de este grupo de canceles, perfectamente diferenciados, con las llamadas placas-nicho, ya lo puso de manifiesto en su día M. Cruz[6].

## 4. CONCLUSIONES

Desde el punto de vista del material aplicado como base de ambas placas se observa en la época tardoantigua un mayor empleo del mármol que en el momento inmediato anterior. Aunque en las *villae* romanas son frecuentes los objetos realizados en este material, casi siempre hallados en zonas dominales o de aquellas áreas de servicio íntimamente relacionadas con éstas, durante la Tardoantigüedad los elementos decorativos realizados exceden a la anterior, destinadas casi

6 CRUZ VILLALÓN, M., *Mérida visigoda: op. cit.* p. 205.

siempre a la decoración de las iglesias rurales y a la epigrafía cristiana, cuando en el momento anterior el soporte de las áreas no urbanas es siempre, salvo muy contadas excepciones, el granito. Ello supone un aprovisionamiento de mármol procedente de zonas más o menos próximas o, como se ha observado en Mérida, del reaprovechamiento de elementos escultóricos o arquitectónicos de edificios de época romana.

El hallazgo se produce en un área en la que son frecuentes de otros de este tipo derivados del centro productor emeritense que se extiende en todas las direcciones.

Este hallazgo ofrece un fenómeno típico de difusión a partir de una zona central, la urbana emeritense, hacia las periferias rurales. En la primera existieron talleres de producción de elementos ornamentales destinados a la arquitectura y a otros del mobiliario litúrgico en los templos urbanos. Tanto la composición como los motivos se dispersan en diferentes direcciones hacia las zonas rurales en donde se observa el efecto eco de las anteriores. El tratamiento técnico parece ser el hecho diferencial entre los talleres urbanos y las series rurales, entre lo observado y lo finalmente ejecutado.

Desde el punto de vista de la variedad de motivos decorativos presentes en ambas placas, llama la atención la ausencia de una serie de elementos frecuentes en Mérida, como los trifolios, ya sean aislados o en series verticales u horizontales. Igualmente faltan los crismones, abundantes en las placas de la serie urbana.

La abundancia de parroquias rurales en la zona emeritense es un hecho bien conocido como se señalaba al principio. Por una parte la evidencia de las ya conocidas a través de restos arquitectónicos decorados o de elementos relacionados con la liturgia, o por la presencia de estructuras arquitectónicas reconocidas a través de las excavaciones. Pero también existe la certificación histórica a través de las fuentes escritas. Los reyes y los arzobispos emeritenses fueron fundadores de basílicas. Del mismo modo lo fueron los propietarios de los *fundi* de clara raigambre romana, imitadores unas veces, e instigados por la jerarquía eclesiástica, construyeron edificios de culto cristianos en las inmediaciones de las antiguas explotaciones rurales. Así se aseguraba una correcta difusión de la nueva religión y se mantenía abierta la comunicación con la ciudad.

## BIBLIOGRAFÍA


CRUZ VILLALÓN, M., *Mérida visigoda. La escultura arquitectónica y litúrgica*, Badajoz 1985.

CRUZ VILLALÓN, M., «Restos visigodos de Villagonzalo y Valdetorres (Badajoz)», *Homenaje a Canovas Pessini*, Badajoz 1985, pp. 135-144.

CRUZ VILLALÓN, M., «Mérida entre Roma y el Islam. Nuevos documentos y reflexiones», *Los últimos romanos en Lusitania* (VELÁZQUEZ, A.; CERRILLO, E.; MATEOS, P. eds.) Mérida 1995, p. 153.

CERRILLO M. DE CÁCERES, E., «Cancel de época visigoda de Montánchez, Cáceres», *Zephyrvs* XXIII-XIV, 1972-73, p. 271.

CERRILLO M. DE CÁCERES, E., «El tenante de altar de época visigoda de Santa Cruz de la Sierra (Cáceres)», *Alcántara* 177, 1974, pp. 17-24.

CERRILLO M. DE CÁCERES, E., «Iconografía del relieve de época visigoda de Montánchez. Acerca de un posible programa decorativo en las iglesias del siglo VII», *Estudios dedicados a Carlos Callejo Serrano*, (CERRILLO, E. y RODRÍGUEZ, A. eds.) Cáceres 1979, pp. 99-210.

*Sacralidad y Arqueología,* **Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, págs. 253-273**

# EIN SILBERNES VORTRAGEKREUZ AUS DER SAMMLUNG GEORGE ZACOS*

Alexis Oepen

**RESUMEN**

Este artículo es un estudio tipológico de la cruz latina en plata prodecedente de la colección privada de G. Zacos, actualmente en poder del *Badische Museum* de Karlsruhe.

**ABSTRACT**

This article is a tipological study of the silver latin cross from the private collection of G. Zacos, actually found in the Badische Museum of Karlsruhe.

**Palabras clave:** cruz, tipología.

---

* Abkürzungen und Zitierweise dieses Beitrags entsprechen weitgehend den im Archäologischen Anzeiger des Deutschen Archäologischen Instituts veröffentlichten Richtlinien. Darüber hinaus gelten folgende Sigel:

| | |
|---|---|
| DODD 1961 | E. CRUIKSHANK DODD, *Byzantine Silver Stamps* (Washington D.C. 1961). |
| WEITZMANN - ŠEVCENKO 1963 | K. WEITZMANN - I ŠEVCENKO, „The Moses Cross at Sinai", *Dumbarton Oaks Papers* 17, 1963, 385-398. |
| AGE OF SPIRITUALITY 1977 | *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, hrsg. v. WEITZMANN, K. (New York 1977). |
| BROWN 1984 | BROWN, K. R. *The gold breast chain from the early Byzantine period in the Römisch-Germanisches Zentralmuseum*, Monographien Band 4 (Mainz 1984). |
| MUNDELL-MANGO 1986 | MUNDELL-MANGO, M. *Silver from Early Byzantium. The Kaper Koraon and Related Treasures* (Baltimore 1986). |

Im Jahre 1994 erwarb das Badische Landesmuseum Karlsruhe zahlreiche Objekte spätantiker und byzantinischer Kunst aus dem Besitz des Händlers und Privatsammlers George Zacos.[1] Darunter auch ein silbernes Vortragekreuz, das auf seiner Vorder- und Rückseite in Niello eingelegte Inschriften trägt (Abb. 1 u. 2).[2] Aufgrund des großen Formates, der sorgfältigen Herstellung und des hervorragenden Erhaltungszustandes nimmt das Karlsruher Vortragekreuz eine besondere Stellung unter den erhaltenen Prozessionskreuzen aus frühbyzantinischer Zeit ein.

Das 590 Gramm schwere Silberkreuz von insgesamt 49 cm Höhe[3] und 27,7 cm Breite ist aus einem maximal 3 mm starken Silberblech gefertigt, dessen Oberflächen in Kaltarbeit verziert sind. Es handelt sich um ein lateinisches Kreuz, dessen verhältnismäßig stark geschweifte Arme in acht tropfenförmigen Perlen von ca. 1 cm Länge enden. Letztere wurden auf die spitzen Enden des Kreuzes aufgesteckt und anschließend mit diesen verschmolzen.[4] Den Umriß des Kreuzes nehmen auf Vorder- und Rückseite feine Ritzlinien auf, die ihrerseits wiederum eine flache Hohlkehle begrenzen. So entsteht ein ca. 5 mm breiter Rand, der die Kontur des Kreuzes betont.

An der Unterkante der beiden horizontalen Kreuzarme wurden in zueinander gleichen Abständen von 3,4 cm je drei Ösen von 2,5 mm Durchmesser gebohrt, die der Befestigung von sogenannten 'Pendilien' dienen. Drei der ursprünglich sechs Kettchen aus maximal sechs Achtergliedern sind vorhanden. An der äußersten Öse des rechten Kreuzarmes hat sich ein solches Kettchen von 7,2 cm Länge nahezu vollständig erhalten: auf den länglichen Silberdraht war wohl ursprünglich eine Perle aufgezogen und durch das aufgebogene Ende fixiert. Da sich auf jeder Seite des horizontalen Kreuzbalkens drei Ösen befinden, könnten entweder an allen Kettchen bunte Glas- bzw. Edelsteinperlen befestigt gewesen sein oder es hingen hier, flankiert von bunten Glasperlen, die apokalyptischen Buchstaben α und ω. Ein anschauliches Beispiel für das Aussehen solcher Kreuze mit Halbedelstein-Pendilien ist das vergoldete Votivkreuz Justins II. (565-578 n. Chr.) in der Schatzkammer des Vatikans[5] und ein großes Silberkreuz, das um 1969

---

1 Der Verfasser fertigte im Herbst 1994 im Auftrag des Badischen Landesmuseums Schloß Karlsruhe einen Bestandskatalog der Ankäufe der Jahre 1993 und 1994 sowie der älteren Erwerbungen spätantiker und byzantinischer Kunst an.

Der Kunsthändler George Zacos (1911-1983) gilt als passionierter Sammler byzantinischer Bleisiegel, der eine bedeutende Sammlung von ca. 18.000 Stücken anlegte. Rund 10.000 Exemplare wurden bereits 1951 vom Ehepaar Bliss angekauft, eine zweite Sammlung von 6232 Siegeln, die in der Folge bis zum Tod von George Zacos zusammengetragen wurde, schenkte dessen Witwe Janet Zacos – bis auf ca. 600 Siegel von herausragender künstlerischer und historischer Bedeutung – der Bibliothèque Nationale in Paris: ZACOS, G. – VEGLERY, A. *Byzantine Lead Seals* Vol. 1 (Basel 1972); ZACOS, G. – NESBITT, J. W., *Byzantine Lead Seals Vols.* 2,1/2,2 (Washington D. C. 1984/85); FEISSEL, D. – MORRISSON, C. – CHEYNET, J.-C., *Trois donations byzantines au Cabinet des Médailles: Froehner (1925), Schlumberger (1929), Zacos (1998),* Paris 2001.

2 Das Kreuz hat die Inventarnummer 94/700 des Badischen Landesmuseums in Karlsruhe. Seit Dezember 1998 ist das Objekt in der neu eingerichteten Dauerausstellung „Antike Kulturen – Westgriechen, Etrusker, Römer und Byzanz" ausgestellt und gehört dort zu den Glanzstücken der spätantik-byzantinischen Sammlung. Abgesehen von kurzen Erwähnungen in Erwerbungsberichten und Ausstellungsführern ist das hier behandelte Vortragekreuz bislang unpubliziert: Jahrbuch der Staatlichen Kunstsammlungen Baden-Württemberg 32, 1995, 134f. Abb. 2f.; MAAß, M. - RANGER, K., „Das Badische Landesmuseum Karlsruhe - Geschichte und Neueinrichtung der Antikensammlungen", *AW* Nr.2 (1995) 120-126, bes. 124 Abb. 10; MAAß, M., in: *Antike Kulturen. Orient, Ägypten, Griechenland, Etrurien, Rom und Byzanz* (Badisches Landesmuseum Karlsruhe 1995), 157f. Abb. 145.

3 Ohne den angearbeiteten Standdorn mißt das Kreuz 39,2 cm.

4 Zur Technik der tropfenförmigen Perlen vgl. MUNDELL-MANGO 1986, Abb. 8.3b (Skizze).

5 BELTING-IHM, C., „Das Justinuskreuz in der Schatzkammer der Peterskirche zu Rom. Bericht über die Untersuchungen des Römisch-Germanischen Zentralmuseums zu Mainz", *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 12, 1965, 142-166.

bei Divriği in der Osttürkei entdeckt wurde und heute im Archäologischen Museum Istanbul (Inv.-Nr. 8051) verwahrt wird (Abb. 3).[6] An diesem Kreuz, das anhand seiner Kontrollmarken in die Zeit zwischen 527 und 547 n. Chr. datiert werden kann, waren ursprünglich an längeren Kettchen die apokalyptischen Buchstaben α und ω befestigt, von denen sich allerdings nur noch das aus Silberblech gefertigte Omega erhalten hat.[7]

Am Fußpunkt des Karlsruher Kreuzes ist ein zungenförmiger Standdorn von 12,2 cm Länge angearbeitet, der sich nach unten verjüngt und an dessen unterem Drittel sich eine Bohrung von 4 mm Durchmesser zur Aufnahme eines Befestigungsstiftes findet. Das obere Ende des Dorns fächert auf beiden Seiten des Kreuzes dreilappig zu einem Schmuckmotiv aus. Hier wurde der Fußpunkt des Kreuzstammes mittels einer Nut in den Standdorn eingeschoben und mit insgesamt vier Silbernieten fest verbunden. Derartige Standdorne, die sich an zahlreichen Beispielen byzantinischer Vortragekreuze finden, dienten zur Befestigung der Kreuze auf Sockel oder zum Aufstecken auf Tragestangen. Dabei vermittelten aufwendig verzierte und teilweise mit Inschriften versehene Kreuzfüße (*stauropedia*) aus Edelmetall oder Bronze, welche die Standdorne aufnahmen, als Verbindungsstücke zwischen den Kreuzen und den aus Holz gefertigten Stangen.[8] Auf diese Weise wurden Vortragekreuze seit dem 5. Jahrhundert n. Chr. bei Prozessionen und seit dem 6. Jahrhundert n. Chr. beim Einzug in die Kirche vor dem Gottesdienst mitgeführt.[9] Dagegen werden monumentale Beispiele wie etwa das große bronzene Votivkreuz aus dem 6./7. Jahrhundert n. Chr., das eine gewisse Theodora zur Rettung ihrer und der Seelen von Proklos und Dometia in das Katharinenkloster auf dem Sinai stiftete, sicher einen festen Platz innerhalb des Kirchenraumes gehabt haben.[10]

Die vier Kreuzarme tragen auf der Vorderseite eine in klaren Majuskeln ausgeführte Inschrift in griechischer Sprache, wobei die Buchstabenformen durch die Verwendung von Serifen und unterschiedlichen Strichstärken eine besondere Dynamik und Eleganz erhalten (Abb. 1).

---

6 Der in der armenischen Votivinschrift genannte Ort Čaginkom kann zu „das Dorf Čag“ aufgelöst werden: MUNDELL-MANGO 1986, 249f. Nr. 76.

7 Dieser Fund widerlegt die Annahme von ŠEVCENKO, I. nach der es im Osten nicht üblich sei, an den Kreuzarmen die apokalyptischen Buchstaben zu hängen: WEITZMANN - ŠEVCENKO 1963, bes. 382. - Auch in der Sarkophagplastik finden sich Belege für derartige Pendilien: so etwa auf dem architektonisch gerahmten Sarkophag des Pietro Traversari (Ravenna, Braccioforte) und auf dem sogenannten ‘Großen Symbolischen Sarkophag’ in der Kirche Sant’Apollinare in Classe (Ravenna), beide aus dem Beginn des 6. Jahrhunderts n. Chr.: DRESKEN-WEILAND, J., *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage 2. Italien mit einem Nachtrag Rom und Ostia, Dalmatien, Museen der Welt*, hrsg. v. ULBERT, T. (Mainz 1998) 99 Nr. 288 Taf. 94,1f. und 100f. Nr. 291 Taf. 95,1. Weitere Beispiele liefern einmal eine Wandinkrustation an der Westwand der Hagia Sophia in Konstantinopel mit der Darstellung eines Gemmenkreuzes mit jeweils drei Perlpendilien und das monumentale Gemmenkreuz mit den apokalyptischen Buchstaben an Kettchen und jeweils einer Kerze auf den Kreuzarmen in der Pontianus-Katakombe in Rom: WEITZMANN - ŠEVCENKO 1963, Abb. 9f.

8 Die Funktion solcher Stauropedia illustriert in anschaulicher Weise eine Miniatur auf Blatt 210v der Chronik des Skylitzes aus dem 12. Jahrhundert in der Madrider Nationalbibliothek (Vitr. 26-2). Sie stellt eine Bittprozession (*Lite*) anläßlich einer Dürreperiode dar, die von zwei Kreuzträgern angeführt wird: GRABAR, A. - MANOUSSACAS, M., *L’illustration du manuscrit de Skylitzès de la Bibliothèque Nationale de Madrid* (Venedig 1979) 108 Nr. 511 Abb. 246; farbige Abbildung in: *The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era A.D. 843-1261*, hrsg. v. EVANS, H. C. u. WIXOM, W. D., The Metropolitan Museum of Art (New York 1997) Abb. 11.

9 OEPEN, A., Prozessionskreuze, in: *Rom und Byzanz. Archäologische Kostbarkeiten aus Bayern*, hrsg. v. WAMSER, L. u. ZAHLHAAS, G. (München 1998) 61-64.

10 Dieses Kreuz hat eine Höhe von 104 cm und befand sich wohl ursprünglich im Zentrum des Templon-Epistyls der Klosterkirche (WEITZMANN - ŠEVCENKO 1963, 385-398 Abb. 1-4).

Sämtliche in die Oberfläche des Kreuzes eingetieften Buchstaben von 0,9 bis 1,4 cm Höhe waren ursprünglich mit Niello eingelegt. Zur besseren Verbindung des eingebrachten Niello mit dem Silberblech des Kreuzes wurde der Grund der vertieften Buchstaben mit mehreren diagonalen Kerben versehen. Die Niello-Füllungen sind besonders auf der Vorderseite des Kreuzes an vielen Stellen erhalten, während sie auf der Rückseite weitgehend verloren sind. Dort fehlen auch die Einkerbungen zur besseren Haftung der Niello-Einlage.

Die Inschrift, die vollkommen auf Abkürzungen und Ligaturen verzichtet, beginnt am oberen Ende des Kreuzstammes «ΑΓΙΟC Ο ΘΕΟC», läuft senkrecht zum Fußpunkt des Kreuzes und setzt sich dann von links nach rechts am horizontalen Balken fort: «ΑΓΙΟC ΑΘΑΝΑΤΟC ΕΛΕΗCΟΝ ΗΜΑC». In Umschrift lautet die Inschrift auf dem Kreuz: *Ἅγιος ὁ Θεός. ἅγιος, ἰσχυρός - ἅγιος, ἀθἀνατος, ἐλέησον ἡμᾶς* (Heilig ist Gott, heilig [und] mächtig – heilig [und] unsterblich, erbarme dich unser). Dabei handelt es sich um den Text des sogenannten Trishagion-Hymnus (*Τρισάγιον*) der orthodoxen Kirche[11], ein Troparion (*τροπάριον*) strittigen Ursprungs, das ab dem 5. Jahrhundert n. Chr. bis heute zu Beginn der östlichen Liturgie gesungen wird.[12] Während die Monophysiten von einer Entstehung in Antiochia ausgingen[13] und die Bischöfe dieser Region den Hymnus auf dem Konzil von Chalkedon (8.-31. Oktober 451 n. Chr.) sangen[14], soll er nach einer oft überlieferten byzantinischen Legende in einer himmlischen Vision zur Zeit des Patriarchen Proklos (434 bzw. 437 – 446 bzw. 447 n. Chr.) offenbart und von diesem in die byzantinische Liturgie eingeführt worden sein.[15]

Bemerkenswert ist, daß sich die vertikal und horizontal verlaufenden Teile der Inschrift den Buchstaben Sigma ('C') im Zentrum des Kreuzes nicht teilen, sondern daß die senkrechte Inschrift die waagrechte unterbricht. Ebenfalls auffällig ist die ungleichmäßige Verteilung der Inschrift: während sich die 22 Buchstaben des ersten Teils auf dem längeren vertikalen Kreuzbalken verteilen, erscheinen die 24 Buchstaben des zweiten Teils auf dem kürzeren Horizontalbalken dicht gedrängt. Schließlich ist festzustellen, daß die Lesrichtung des Trishagion-Hymnus auf dem Karlsruher Kreuz der noch heute in der orthodoxen Kirche üblichen Bewegung der rechten Hand entspricht, wenn sich der orthodoxe Gläubige zum Trishagion-Hymnus bekreuzigt.

Als Inschrift auf liturgischem Gerät ist der Trishagion-Hymnus des Karlsruher Kreuzes mehrfach belegt: so findet er sich etwa auf der silbernen Verkleidung eines Holzkreuzes mit geschweiften Enden von ursprünglich 149 cm Höhe und 95 cm Breite, die heute im Metropolitan

---

11 JANERAS, V.-S., „Les byzantins et le trisagion christologique", in: *Miscellanea liturgica in onore di sua eminenza il cardinale Giacomo Lercaro*, Bd. 2 (Rom 1967) 469-499.

12 Dabei sind Unterschiede im Text des Trishagion-Hymnus eher geographisch bedingt: BROCK, S. P., "The Thrice-holy Hymn in the Liturgy", *Sobornost/East Church Revue* 7, 1985, 24-34.

13 So etwa Severos von Antiochia: *Patrologia Orientalis* (PO) 29:62, 246f.

14 *Acta Conciliorum Oecumenicorum II.1*, 195.

15 HANSSENS, J., *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus III.2* (Rom 1922); SOLOVY, M., *The Byzantine Divine Liturgy* (Washington D. C. 1970) 185-187; CROKE, B., „Two Early Byzantine Earthquakes and their Liturgical Commemoration", *Byzantion* 51, 1981, 122-147 bes. 127-131.- In einem Brief des Papstes Felix III (438-492 n. Chr.) an Peter, den monophysitischen Patriarchen von Antiochia, schreibt Felix (PL 58.909f.), daß der Patriarch Proklos die wegen starker Erdbeben verängstigten Menschen aus der Stadt Konstantinopel zum Hebdomon führte. Dort wurde ein kleiner Junge auf wunderbare Weise in die Höhe gehoben und hörte dort etwa eine Stunde lang den Trishagion-Hymnus. Ihm ward aufgetragen, den versammelten Gläubigen diesen Hymnus zu lehren. Als die Menge im Anschluß den Hymnus sang, hörten die Erdstöße auf. Zum Gedenken an diese wunderbare Begebenheit, die sich am 25. September des Jahres 438 n. Chr. ereignet haben soll, wurden alljährlich am Jahrestag des Ereignisses Gedenkprozessionen von der Hagia Sophia zum Hebdomon veranstaltet.

Museum of Art in New York (Inv.-Nr. 50.5.3, Fletcher Fund 1950) verwahrt wird.[16] Das Kreuz, das zu den größten bekannten Vortragekreuzen aus frühbyzantinischer Zeit zählt und nach einer Votivinschrift auf der Rückseite von Herodotos und Komitas, den Söhnen des Pantaleon, gestiftet wurde, gehört zum sogenannten 'Antiochia-Schatzfund' aus dem späten 6. bzw. frühen 7. Jahrhundert n. Chr. M. MUNDELL-MANGO gelang der Nachweis, daß insgesamt 56 Silberobjekte, die in die Forschungsliteratur als Schatzfunde von Hama, Riha, Stuma und Antiochia eingingen, tatsächlich sämtlich zu einem Fund gehören, der um das Jahr 1908 südwestlich von Aleppo in Nordsyrien geborgen wurde.[17] Dieser rekonstruierte Hortfund wird heute nach der in verschiedenen Inschriften genannten Ortschaft Kaper Koraon benannt, die mit dem Dorf Kurin bei Stuma identifiziert wird.[18] Auf dem New Yorker Kreuz ist die Inschrift allerdings gänzlich anders angeordnet als auf dem Beispiel in Karlsruhe: der Hymnus beginnt ebenfalls an der Spitze des Kreuzstammes und läuft senkrecht bis zum Medaillon am Kreuzungspunkt der Kreuzbalken, sodann setzt sich die Inschrift aber am waagrechten Kreuzbalken von links nach rechts fort und schließt wiederum vertikal an der unteren Hälfte des Kreuzstammes ab. Das Auge des Betrachters erfaßte bei diesem Kreuz also zunächst in der Vertikalen die Worte «*Ἅγιος ὁ θεός*» und «*ἐλέησον ἡμᾶς*», während in der Horizontalen «ἅγιος, ἰσχυρός» und «*ἅγιος, ἀθάντος*» zu Seiten des Zentralmedaillons mit der Christusbüste zu lesen waren.

Ein weiteres Kreuz aus versilberter Bronze von 54 cm Höhe und 35,5 cm Breite, bei dem der Trishagion-Hymnus auf der Vorderseite mit einer anonymen Stifterinschrift auf der Rückseite verbunden ist, wurde vom Musée du Louvre in Paris (Inv.-Nr. MNE 451) angekauft (Abb. 4).[19] Die geschweiften Kreuzarme enden in scheibenförmigen Gebilden, zusätzlich finden sich an der Unterkante des horizontalen Kreuzbalkens insgesamt vier Ösen zur Befestigung von nicht mehr erhaltenen Pendilien. Das Zentrum des Kreuzes betont auf der Vorderseite ein ornamental verziertes Medaillon, während auf seinem Pendant an der Rückseite – trotz des schlechten Erhaltungszustandes – ein nimbiertes Lamm mit einem Kreuzzeichen zwischen Sonne und Mondsichel zu erkennen ist. Ein aus dem gleichen Bronzeblech gefertigter und somit nicht angearbeiteter Dorn mit einer zentralen Bohrung zeigt, daß es sich auch bei diesem Beispiel um ein Prozessionskreuz handelt, das auf eine Stange aufgesteckt werden konnte. Den Konturen des Kreuzes folgt auf der Vorder- wie Rückseite ein breiter Zierrand mit einem Band aus Kreispunktrosetten, der den eingravierten Inschriften verhältnismäßig wenig Raum läßt. Der Trishagion-Hymnus beginnt an der Kreuzspitze und läuft vertikal zum Fußpunkt, wobei an den verbreiterten Enden des Kreuzstammes bis zu vier Buchstaben nebeneinander graviert wurden. Auf den horizontalen Kreuzarmen finden sich – für jeden Betrachter des Kreuzes gut lesbar – nurmehr die letzten beiden Worte der Formel «ΕΛΕΗCΟΝ» und «ΙΜΑC». Ungewöhnlich ist hier, daß der Buchstabe Iota statt des orthographisch korrekten Eta noch auf dem linken Kreuzarm angebracht wurde und so die Verteilung der Inschrift auf dem zur Verfügung

16 MUNDELL-MANGO 1986, 192-198 Nr. 42 a-c Abb. 42.1-42.8. (besonders Rekonstruktion Abb.42.7.).- Die beiden einst teilvergoldeten Medaillons von ca. 13 cm Durchmesser, die am Kreuzungspunkt der Kreuzbalken befestigt waren und jeweils mit einer getriebenen Christusbüste versehen sind, befinden sich heute im Musée du Louvre in Paris (MNE 632 und 633).

17 MUNDELL-MANGO 1986, 3-226.- Auch dieses Silberkreuz wird wie das bronzene „Moses-Kreuz“ im Katharinenkloster auf dem Sinai einen festen Platz im Kirchenraum gehabt haben.

18 Dort stand die Kirche des Heiligen Sergios, der 50 verschiedene Stifter die Silberobjekte im 6./7. Jahrhundert n. Chr. stifteten.

19 METZGER, C., „Croix à inscription votive“, *Revue du Louvre* 22, 1972, 32-34.

stehenden Raum wenig ausgewogen erscheint. Das versilberte Bronzekreuz in Paris wird in Analogie zu anderen frühbyzantinischen Silberkreuzen in das späte 6. bzw. 7. Jahrhundert n. Chr. datiert - es könnte aber wegen der scheibenförmigen Perlen an den Enden der Kreuzarme durchaus auch erst in postikonoklastischer Zeit entstanden sein.

Schließlich findet sich der griechische Trishagion-Hymnus in Verbindung mit einer Abwandlung der lateinischen Version von Psalm 38,22 auch auf einer zylindrischen Silberdose mit Standring von 10 cm Höhe, die in das 6. Jahrhundert n. Chr. datiert wird (Abb. 5).[20] Das Stück ist deshalb als Vergleichsbeispiel für das Silberkreuz in Karlsruhe von besonderer Bedeutung, da hier die Inschriften ebenfalls in Majuskeln ausgeführt und mit Niello eingelegt sind.

Auf der Rückseite des Karlsruher Vortragekreuzes befinden sich an den vier Enden der Kreuzarme Namensmonogramme des kreuzförmigen Typus, deren Buchstaben - wie auf der Vorderseite - ursprünglich mit Niello ausgefüllt waren (Abb. 2). Diese Füllung ist bis auf geringe Reste am oberen und rechten Monogramm verloren. Die an Kreuzformen angelagerten Buchstabenkombinationen lassen sich zu Stifternamen im Genitiv auflösen: so ergibt das Monogramm auf dem linken Kreuzarm 'ΘΕΟΔωΡΟΥ' (des Theodoros; Abb. 6), das auf dem rechten ΕΦΗΜΟΥ (des E[u]phemos; Abb. 7) und das auf dem oberen Kreuzbalken ΙωΑΝΝΟΥ (des Johannes; Abb. 8). Lediglich die Auflösung der Buchstaben ΠΑΥC des Monogramms am Fußpunkt des Kreuzes ist zweifelhaft und könnte hypothetisch für ‚Paulou' stehen (Abb. 9).

Im allgemeinen enthalten byzantinische Kreuzmonogramme sämtliche Buchstaben eines Namens, wobei mehrfach gebrauchte Buchstaben allerdings nur einmal angegeben werden. Nachdem deren Anordnung offenbar in erster Linie ästhetischen Prinzipien zu folgen scheint, sind alle bisherigen Versuche der Forschung, Gesetzmäßigkeiten bei der Positionierung ergründen zu wollen, gescheitert. Aus diesem Grund ist die Entschlüsselung so mancher Kreuzmonogramme bis heute nicht gelungen. Der Typus des Kreuzmonogramms kam um die Mitte des 6. Jahrhunderts n. Chr. in Mode und erfreute sich bis in das 8. Jahrhundert n. Chr. hinein großer Beliebtheit auf architektonischen Baugliedern, Silbergerät, Elfenbeinen, Münzen und Siegeln.[21]

Am Kreuzungspunkt der Kreuzbalken im Zentrum der Rückseite sind ebenfalls mit einer heute verlorenen Niello-Einlage kreuzförmig die griechischen Begriffe 'ΦωC' (vertikal) und 'ΖωΗ' (horizontal) um den gemeinsamen Buchstaben 'ω' herum angeordnet (Abb. 2). Die Begriffe 'Licht' und 'Leben' spielten schon in vorchristlicher Zeit eine große Rolle bei der Benennung geistiger Sachverhalte. Im Prolog des Evangeliums nach Johannes (Joh 1,4: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, χαὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.* „In Ihm war Leben und, und das Leben war das Licht für die Menschen") und erneut bei Johannes 8,12 (*Πάλιν οὖν αὐτοῖς ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς λέγων. Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ χόσμου· ὁ ἀχολουθῶν ἐμοὶ οὐ περιπατήσῃ ἐν τῇ σχοτίᾳ. ἀλλ' ἕξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς.* „Jesus redete nun wiederum zu ihnen und sprach: Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, wird nicht in der Finsternis wandeln, sondern er wird das Licht des Lebens haben.") werden ‚Licht' und ‚Leben' zur Kennzeichnung des Christus-Logos verwendet und erhalten damit auch im Christentum eine besondere Bedeutung. Nachdem die beiden Begriffe im Griechischen jeweils aus drei Buchstaben bestehen, von denen der mittlere in beiden

---

20 *Archäologie zur Bibel. Kunstschätze aus den biblischen Ländern, Ausstellungskatalog Liebieghaus / Frankfurt a. M.* 5. 6. - 30. 8. 1981 (Mainz 1981) 325 Nr. 281.

21 FINK, W., „Das frühbyzantinische Monogramm", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 30, 1981, 75-86.

Fällen ein Omega ist, konnten sie kreuzförmig angeordnet werden und eigneten sich auf diese Weise als apotropäisches Zeichen.

Die Position auf einem Kreuz bot sich in besonderem Maße an, wie nachfolgend verschiedene Beispiele verdeutlichen sollen: ein schweres Bronzekreuz von 48,8 cm Höhe in Privatbesitz (Inv.-Nr. C.S.Nr.529), dessen geschweifte Kreuzarme in tropfenförmigen Perlen enden und an dessen Kreuzarmen sich ebenfalls Ösen zur Anbringung von heute verlorenen Pendilien finden, trägt als einzigen Schmuck die kreuzförmig angeordneten Worte 'ΦωC' und 'ZωH'.[22] Dabei nimmt das auf eine flache Scheibe geritzte Omega die Position im Zentrum Kreuzes ein, während sich die übrigen Buchstaben auf die vier Kreuzarme verteilen. Dieses Beispiel aus dem 6./7. Jahrhundert n. Chr. belegt zugleich, daß Vortragekreuze in frühbyzantinischer Zeit auch aus weniger wertvollen Materialien gefertigt wurden, wenn die Mittel des Stifters ein Kreuz aus Edelmetall nicht zuließen.[23] Die Sammlung der Abegg-Stiftung in Riggisberg verwahrt eine vollplastische Bronzehand gleicher Zeitstellung, die mit drei Fingern eine Sphaira hält. Über letzterer, die den Kosmos symbolisieren soll, erhebt sich ein lateinisches Kreuz mit geschweiften Armen, auf dem die Begriffe 'ΦωC' und 'ZωH' mit dem Stichel angegeben sind.[24] Auch hier wurden die Buchstaben der beiden Worte um das Omega im Zentrum des Kreuzes gruppiert. Auf einem weiteren Objekt in der Abegg-Stiftung findet sich die gleiche Anordnung der griechischen Worte ,Licht' und ,Leben': es handelt sich um eine Silberpatene von ca. 32 cm Durchmesser aus dem sogenannten Phela-Schatz (Inv.-Nr. 8.36.63).[25] Im Zentrum der flachen, für das Seelenheil von drei Frauen an die Theotokos-Kirche der bisher nicht sicher lokalisierten Ortschaft Phela gestifteten Schale ist die Ritzzeichnung eines lateinischen Kreuzes mit geschweiften Enden und tropfenförmigen Perlen zu erkennen. Der Hügel, auf dem das Kreuz errichtet ist und aus dem die vier Paradiesflüsse zu fließen scheinen, steht für den Felsen Golgotha. Über dem Kreuz mit deutlich eingeritzter 'ΦωC'-'ZωH'-Inschrift, erscheint eine Taube als Symbol für den Heiligen Geist. Die Phela-Patene ist in das späte 6. bzw. frühe 7. Jahrhundert n. Chr. zu datieren.

Besonders beliebt scheint die kreuzförmige Anordnung von 'ΦωC' und 'ZωH' auf der Rückseite von Kreuzanhängern aus Edelmetall gewesen zu sein, die neben ihrem individuellen Schmuckcharakter zugleich ein Phylakterion, ein unheilabwehrendes Zeichen, für den Träger waren: so findet sie sich auf der Rückseite eines goldenen, mit Glas-Cabochons und Perlen besetzten Brustkreuzes an einer prächtigen, 91 cm langen Goldkette aus der Zeit um 600 n. Chr. im Römisch-Germanischen Zentralmuseum in Mainz (Inv.-Nr. O. 37809).[26] Leider ist über den Fundort des Stücks, das aus einer schweizerischen Privatsammlung angekauft wurde, nichts Genaueres bekannt, auch wenn die Herstellungstechnik nach Konstantinopel und den östlichen Mittelmeerraum weist. Die griechischen Buchstaben auf der sonst schmucklosen Rückseite des Kreuzes wurden aus aufgelötetem Golddraht gefertigt. Ein weiterer goldener Anhänger mit

---

22 OEPEN, A., in: *Rom und Byzanz. Archäologische Kostbarkeiten aus Bayern*, hrsg. v. WAMSER, L. u. ZAHLHAAS, G., (München 1998) 76f. Nr. 66 m. Farbabb.

23 Dasselbe gilt für ein heute wohl verschollenes, aus Kupfer gefertigtes Votivkreuz für eine gewisse Komita, das sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der Privatsammlung MARCOPOLI, G. in Aleppo befand: JALABERT, L. - MOUTERDE, R., *Inscriptions grecques et latines de la Syrie. Tome I: Commegène et Cyrrhestique* (Paris 1929) 117 Nr. 211.

24 ROSS, M. C., „Byzantine Bronze Hands Holding Crosses", *Archaeology* 17, 1964, 101-103 Abb. 1; STIERLIN, H., *Byzantinischer Orient. Von Konstantinopel bis Armenien und von Syrien bis Ägypten* (Stuttgart-Zürich 1996) Farbabb. 73.

25 MUNDELL-MANGO 1986, 234f. Nr. 64 Abb. 64.1.

26 BROWN 1984, Taf. 1 und 7f.

Zellenschmelz in Form eines Kreuzes befindet sich in der Dumbarton Oaks Collection in Washington D.C..[27] Auch hier wurden die Buchstaben der Begriffe ‘ΦωC’ und ‘ZωH’ auf der Rückseite in Goldfiligran ausgeführt, wobei der Buchstabe „Φ“ zu einer eigentümlichen Herzform ausgebildet ist. M. C. ROSS datiert den Schatzfund, zu dem auch dieser Anhänger gehört, aufgrund zweier gefaßter Solidi Justinians I. (527-565 n. Chr.) in das ausgehende 6. Jahrhundert n. Chr. Ein goldener Anhänger in Form eines hohl gearbeiteten Tatzenkreuzes von 3,2 cm Höhe im Musée du Louvre in Paris (vormals Sammlung DE CLERCQ) trägt auf seiner Rückseite in Filigran ebenfalls die Inschrift ‘ΦωC’ und ‘ZωH’ in kreuzförmiger Anordnung.[28] Es handelt sich um ein Amulettkreuz, das aus der Ortschaft Gebel in Syrien stammen soll und in das 6. Jahrhundert n. Chr. datiert wird. Ebenfalls in Syrien soll ein goldenes Kreuzchen in der Frühchristlich-Byzantinischen Sammlung in Berlin (Inv.-Nr. 12/62) entdeckt worden sein, das aus dem Kunsthandel angekauft wurde und eine nahe Parallele zum Kreuzanhänger im Musée du Louvre vorstellt.[29] Das mit der Halskette erhaltene, massiv goldene Kreuz ist mit der Öse 4,3 cm hoch und 2,7 cm breit. Auf der Vorderseite zieren Flechtband- bzw. Zopfstreifen die Kreuzarme, während den Schnittpunkt des Kreuzes eine zylindrische Fassung für einen heute verlorenen Stein markiert. Die Rückseite des Anhängers ist bis auf die ‘ΦωC’-‘ZωH’-Inschrift unverziert, wobei zwischen den um das Omega gruppierten Buchstaben Dreiergruppen verschmolzener Goldkörner sitzen. Leider muß wegen der abgegriffenen Oberfläche offen bleiben, ob die Buchstaben als Stege aufgesetzt wurden. Der Erstbearbeiter V. H. ELBERN datiert das Kreuz in Berlin lediglich aufgrund seiner „qualitativen Überlegenheit“ noch in das 5. Jahrhundert n. Chr.[30] Daß solche Anhänger tatsächlich bei wissenschaftlichen Ausgrabungen im Nahen Osten entdeckt werden können, beweist der Fund eines goldenen, nur 2,2 cm hohen Kreuzchens, das im Jahre 1962 zusammen mit privatem Goldschmuck und einem silbernen Reliquiar bei einem Turm der byzantinischen Festung nahe des antiken Theaters von Caesarea Maritima in Palästina geborgen werden konnte.[31] Das 5,15 g schwere Kreuz ist aus Bein geschnitzt und mit dünnem Goldblech überzogen. Die durchbrochen gearbeitete Vorderseite weist im Zentrum eine runde, heute allerdings leere Fassung und vier Herzformen auf den mit Perlrändern verzierten Kreuzarmen auf. Die Rückseite ist bis auf die aufgelöteten Buchstaben der ‚Licht’-‚Leben’-Inschrift schmucklos. Dagegen weist die kreuzförmige ‘ΦωC’-‘ZωH’’-Inschrift auf der Rückseite eines goldenen Kreuzanhängers von 6,7 cm Höhe mit keulenförmigen Kreuzarmen im Britischen Museum in London (Inv.-Nr. M&LA 1923,7-16,66), der zusammen mit goldenen Ohrringen im südrussischen Kertsch (Krim, Ukraine) entdeckt worden sein soll, eine vollkommen andere

27 ROSS, M. C., *Catalogue of the Byzantine and Early Mediaeval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection 2. Jewelry, Enamels and Art of the Migration Period* (Washington D. C. 1965) Nr. 179 Taf. 97 H, rechts; BROWN 1984, Abb. 8f.

28 COCHE DE LA FERTÉ, E., *Antiker Schmuck vom 2. bis 8. Jahrhundert* (Bern u. a. 1961) Nr. XVI.

29 ELBERN, V., „Neuerwerbungen spätantiker und byzantinischer Goldschmiedekunst für die Frühchristlich-Byzantinische Sammlung“, *Berliner Museen* N.F.15, 1965, 26-34 bes. 28f. Abb. 3f.

30 Ferner verweist ELBERN auf einen bisher unpublizierten Anhänger in Form eines Silberkreuzes im Byzantinischen Museum in Athen (Vitrine Z, Nr. 231) und auf ein weiteres Kreuzchen im Auktionskatalog “Bedeutende Kunstwerke aus dem Nachlaß Dr. Jacob Hirsch (Ars Antiqua)” (Luzern 7. 12. 1957) Nr. 111 Taf. 50.

31 FROVA, A., «Il tesoretto aureo e il reliquiario della fortezza», in: DELL’AMORE, G. (Hrsg.), *Scavi di Caesarea Maritima* (Rom 1966) 235-244, bes. 236 Abb. 293f. (jeweils links unten).- Anhand der Fundumstände ist erwiesen, daß es sich bei den Objekten um einen Verwahrfund und nicht um Grabbeigaben gehandelt hat. Dieser gelangte wohl in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts n. Chr. in den Wirren der Perserkriege oder im Zuge der arabischen Eroberung unter die Erde.

Technik auf (Abb. 10).[32] Hier wurden die Buchstaben nicht in Filigran aufgelötet, sondern in Form eines Kreuzmonogrammes graviert.

Sieht man von Schmuckstücken aus Edelmetall ab, so findet sich die kreuzförmige Anordnung der Begriffe 'ΦωC' und 'ZωH' – wenn auch in verderbter Form – auf bronzenen Gürtelschließen des 7. Jahrhunderts n. Chr., wie ein Beispiel aus Athen zeigt.[33] Es handelt sich um eine Gürtelschließe des Typs „Korinth" mit dreieckiger, durchbrochen gearbeiteter Beschlägplatte und beweglichem Ring mit massivem Schilddorn. Neben grob geritzten vegetabilen Ranken ziert die Scheibe am Ende der Beschlägplatte eine Art Kreuzmonogramm mit den angelagerten Buchstaben Z, Φ, H und ω. Geplant war sicher ein 'ΦωC'-'ZωH'-Kreuzmonogramm nach Art des zuvor betrachteten Anhängers im Britischen Museum, doch unterlief dem Graveur ein fataler Fehler: er vergaß den Buchstaben Sigma (C) am Fußpunkt des Kreuzmonogrammes und ersetzte diesen durch das aus dem Zentrum nach unten verschobene Omega. Ohne Zweifel ist die mißglückte Inschrift auf der Schließe als apotropäisches Zeichen zu verstehen, das den Träger dieses Trachtbestandteils schützen sollte.[34]

Da Vorder- und Rückseite des Vortragekreuzes in Karlsruhe Inschriften mit Niello-Einlagen tragen, erscheint an dieser Stelle ein kurzer Exkurs zur Verwendung von Niello auf spätantikem Silbergerät angebracht: das Niello (*opus nigellum*), ein pulverisiertes Silber- bzw. Silber-Kupfersulfid, das in vorgefertigte Vertiefungen eingebracht wird, erfreute sich wegen seiner grau-schwarzen Färbung als wirkungsvoller Kontrast zum hellen Glanz metallischer Oberflächen besonderer Beliebtheit.[35] Neben einer ganzen Reihe von Silberobjekten mit Niello-Einlagen aus dem Bereich der privaten Repräsentation haben sich auch zahlreiche liturgische Gerätschaften mit Niello-Einlagen erhalten. Zu den frühesten Beispielen aus der Spätantike zählen die bekannte Cesena-Platte in der Bibliotheca Malatestiana in Cesena[36], die sogenannte „Meerstadt-Platte" aus dem Silberschatz von Kaiseraugst im Römermuseum von Augst (Inv.-Nr. 62.2)[37] und die sogenannte

---

32 BROWN 1984, 10f. Taf. 9f.; *Byzantium. Treasures of Byzantine Art and Culture*, hrsg. v. BUCKTON, D., (London 1994) 96 Nr. 100.

33 WERNER, J., „Byzantinische Gürtelschnallen des 6. und 7. Jahrhunderts aus der Sammlung Diergardt", *Kölner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte* 1, 1955, 36-48, bes. 47 Taf. 8 Abb. 13.

34 Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß kreuzförmig angebrachte 'Φως'-'Ζωή'-Inschriften auch in mittelbyzantinischer Zeit begegnen, wie das Beispiel eines 29,2 cm hohen Stauropedions aus dem 11./12. Jahrhundert in der Malcove Collection der Universität Toronto zeigt: SANDIN, K. *Middle Byzantine Bronze Crosses of Intermediate Size: Form, Use and Meaning* (Ph. D. diss. Rutgers University 1992) 280-284 Nr. 38 Taf. 39. An dieses anzuschließen ist eine Bronzepatene in der Sammlung von Dumbarton Oaks (Inv.-Nr. 62.17) und ein Kelch in Berlin: *Handbook of the Byzantine Collection Dumbarton Oaks* (Washington D. C. 1967) 39 Nr. 138; WULFF, O., *Altchristliche und mittelalterliche, byzantinische und italienische Bildwerke II* (Berlin 1911) Nr. 1984.

35 ROSENBERG, M., „Niello bis zum Jahre 1000 n. Chr.", in: *Geschichte der Goldschmiedekunst auf technischer Grundlage* (Frankfurt a. M. 1924) bes. 46-60.

36 Die Cesena-Platte scheint lange im Gebrauch gewesen zu sein und gelangte erst während der Gotenkriege zwischen 538 und 553 n. Chr. unter die Erde. Im Zentrum der Schale befindet sich ein in zwei Register unterteiltes Medaillon mit einer Bankettszene und der Darstellung eines Reiters mit Pferd vor einer Villenarchitektur: ARIAS, P. E., Il piatto argenteo di Cesena, *Anuario della Scuola Archeologica di Atene* 24-26, 1946-1948, 309-344; DODD 1961, 243 Nr. 86 m. Abb.

37 Die Platte gehört einem umfangreichen Schatzfund, der zwischen Dezember 1961 und Januar 1962 auf dem Gelände der römischen Festung Kaiseraugst bei Basel entdeckt wurde. 350/351 n. Chr. wurden 70 Objekte eines Luxusgeschirrs aus Edelmetall und 187 Münzen innerhalb der Festungsmauern in einer Truhe vergraben. Neben verschiedenen Jagddarstellungen zu Lande auf dem Rand der Schale befindet sich in ihrem Zentrum ein Medaillon mit dem Architekturprospekt einer Villa am Meer, das von allerlei Getier bevölkert ist, welches wiederum von Eroten in kleinen Booten gefischt wird: Spätantike und Frühes Christentum. Ausstellung im Liebieghaus Museum Alter Plastik, hrsg. von BECK, H. und BOL, P. C. (Frankfurt am Main 1983) 617-619 Nr. 209.

„Jagd-Platte“ aus dem Seuso-Schatzfund in London[38], die sämtlich in das 4. Jahrhundert n. Chr. datiert werden.[39] Hier dient die Niello-Einlage dazu, einen dunklen Hintergrund zu schaffen, von dem sich die zum Teil vergoldeten figürlichen Darstellungen eindrucksvoll abheben.

Bei einer Durchsicht der von E. CRUIKSHANK DODD in ihrem Katalog „Byzantine Silver Stamps“ erfaßten Schalen mit kaiserlichen Kontrollmarken findet sich als frühestes Beispiel dieser Gruppe ein Schalenfragment aus der Zeit des Anastasius' I. (491-518 n. Chr.) im Distriktmuseum von Razgrad in Bulgarien (Inv. Nr. 704).[40] Es zeigt im Zentrum ein nielliertes Kreuz mit geschweiften Enden, das von einem Kranz mit Stirnjuwel umgeben ist. Aus dem 6. Jahrhundert n. Chr. sind derzeit nur wenige derartige Silberschalen mit Kreuzen, Kreuzmonogrammen und Ranken bekannt.[41] Dagegen scheinen sie, betrachtet man die große Zahl erhaltener Beispiele, zur Zeit des Kaisers Heraklios (610-641 n. Chr.) sehr beliebt gewesen zu sein. Hier finden sich verschiedenartige Kreuzformen und Kreuzmonogramme, die zusätzlich von Kränzen, Wein- und Efeuranken umgeben sein können. Die meisten dieser Stücke wurden im Ägäischen Raum, an der Kleinasiatischen Küste, auf Cypern und in Südrußland entdeckt.[42] Das bisher späteste Beispiel einer Schale mit Kreuz und Efeuranke aus der Zeit des Kaisers Constans II. (641-651 n. Chr.) stammt aus dem russischen Turusheva/Viatka und befindet sich heute in der Eremitage von St. Petersburg.[43]

Nachdem sich auf dem Karlsruher Silberkreuz keine Kontrollstempel finden, die bei einer chronologischen Einordnung des Objekts behilflich sein könnten, sind andere, annähernd datierte Vortragekreuze zum Vergleich heranzuziehen, deren Provenienz allerdings – ähnlich wie im Fall des Karlsruher Kreuzes – oftmals im Dunkeln liegt: ein hinsichtlich Form, Material, Größe, Gewicht und Oberflächenbehandlung eng mit dem Karlsruher Beispiel vergleichbares silbernes Vortragekreuz wird heute in der Dumbarton Oaks Collection (Inv.-Nr. 55.17) in Washington D.C. verwahrt (Abb. 11).[44] Angeblich wurde das gut erhaltene Stück, an dem lediglich das obere

---

38 Dieser bedeutende Schatzfund von 14 Silberobjekten wurde in den 1970er Jahren in einem Kupferkessel entdeckt. Das Silbergerät war eine gewisse Zeit im Gebrauch und wurde wohl erst im 6. Jahrhundert n. Chr. verborgen. Das Ensemble stammt möglicherweise aus dem syrisch-libanesischen Raum und wurde 1990 von Sotheby's in London vorgestellt. Die „Jagd-Platte“ zeigt auf ihrem Zentralmedaillon ein ländliches Bankett eines Villenbesitzers, das von Szenen aus Jagd und Fischfang umgeben ist. Weitere Jagdszenen finden sich auf der äußeren Randzone. Anzuschließen ist eine flache Silberschale von 38,5 cm Durchmesser, deren zentrales Medaillon mit einem geometrischen Motiv gefüllt ist, sowie eine reich mit Niello und Teilvergoldung verzierte Kanne mit Tierdarstellungen von 51 cm Höhe. Vgl. dazu: MUNDELL MANGO, M., „Der Seuso-Schatzfund. Ein Ensemble westlichen und östlichen Kunstschaffens“, *Antike Welt* 21.2, 1990, 70-88; POPOVI, I., „Observations sur le plat d'argent à scènes de chasse du trésor de Seuso“, *Latomus* 51, 1992, 611-623.

39 Diese Technik wurde zuletzt mit Werkstätten in der westlichen Hälfte des Römischen Reiches in Verbindung gebracht: MUNDELL MANGO, M., „Der Seuso-Schatzfund. Ein Ensemble westlichen und östlichen Kunstschaffens“, *Antike Welt* 21.2, 1990, 71.- An diese Beispiele wären als weitere Silberschalen mit Niello-Einlagen im Britischen Museum London eine flache Schale mit Perlrand aus dem Schatzfund von Mildenhall / Suffolk, GB (Inv.-Nr. 1946.10-7.4) und die sogenannte „Anastasius-Platte“ aus dem Schiffsgrab von Sutton Hoo Inv.-Nr. 1939.10-10.20 Inv. 76) anzuschließen: KENT, J. P. C. – PAINTER, K. S., *Wealth of the Roman World. Gold and Silver AD 300-700* (London 1977) 34 Nr. 57 und 130f. Nr. 236.

40 DODD 1961, 61 Nr. 5.

41 DODD 1961, Nr. 12. 28. 32f. 36.

42 DODD 1961, Nr. 37-39. 41f. 45f. 51-55. 67f. 73.- Eine Sonderform stellt eine Schale in der Eremitage von St. Petersburg dar (Inv.-Nr. W.110), die im Fluß Tomyz bei Viatka entdeckt wurde. Hier befindet sich an der Stelle des Kreuzes ein geometrisches Ornamentfeld: DODD 1961, 201 Nr. 69.

43 DODD 1961, 198 Nr. 68.

44 ROSS, M. C., *Catalogue of the Byzantine and Early Mediaeval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection I* (Washington, D. C. 1962) 19f. Nr. 14 Taf. 18.

rechte Ende des Kreuzstammes verloren ist, nahe der syrischen Mittelmeerküste zwischen Banyâs (das antike Balanea-Leukas) und Djèblé (das antike Gabala) zusammen mit zwei Patenen, zwei fragmentierten Kelchen, zwei Fragmenten eines silbernen Stauropedion und einem silbernen Siegel des Bischofs Johannes von Kyrenia auf Cypern entdeckt.[45] Auch hier zieren die geschweiften Enden des 47,6 cm hohen und 28,4 cm breiten Kreuzes tropfenförmige Perlen. Zwei parallele Ritzlinien folgen den Konturen der Kreuzarme auf der Vorderseite, auf der sich auch die eingeritzten Majuskeln folgender Votivinschrift finden: +ΕΠΙ ΙΩΑΝΝΟΥ / ΤΗC ΘΕΟΤΟΚΟΥ ΚΩΜ(η)C ΦΕΛΑ („Zur Zeit des Priesters Johannes, [eine Votivgabe an die Kirche] der Gottesmutter des Dorfes Phela"). Leider konnte die in der Inschrift des Kreuzes und auf der bereits vorgestellten Patene in der Abegg-Stiftung Riggisberg genannte Ortschaft Phela bisher nicht sicher identifiziert werden, auch wenn einiges für die Hypothese spricht, daß es sich um das nordsyrische Dorf Feilun bei Stuma handeln könnte.[46] Die Rückseite des Kreuzes ist bis auf eine einfache Ritzlinie zur Betonung des Umrisses unverziert. Abgesehen von augenfälligen Parallelen zum Karlsruher Kreuz finden sich aber auch einige Abweichungen: so trägt das Phela-Kreuz lediglich eine Votivinschrift, ferner fehlen die Bohrungen für Pendilien und die Niello-Verzierungen. Schließlich ist der Standdorn hier nicht angearbeitet, sondern mit dem Kreuz in einem Guß gefertigt. Anhand der Kontrollstempel, die sich auf einer Silberpatene aus dem gleichen Schatzfund in der Abegg-Stiftung Riggisberg (Inv.-Nr. 8.37.63) finden, kann die Schale in die Regierungszeit Justins II. (565-578 n. Chr.) datiert werden.[47] Der in der Votivinschrift genannte *excubitor* Theodoros, den E. CRUIKSHANK DODD fälschlich mit Theodorus Petrus, dem *comes sacrarum largitionum* des Jahres 577 n. Chr., gleichsetzt, war Mitglied einer Eliteeinheit zum Schutz des Kaiserpalastes. Wie eine Stelle bei Johannes von Ephesos (HE, VI.14) belegt, wurden solche *excubitores* in den 70er Jahren des 6. Jahrhunderts n. Chr. unter dem Oberbefehl des Maurikios an die gefährdeten Ostgrenzen des Reiches entsandt. Möglicherweise stiftete Theodoros bei diesem Aufenthalt die Patene an die Theotokos-Kirche in Phela. Damit werden sehr wahrscheinlich auch die übrigen Objekte aus dem Phela-Schatzfund in das späte 6. bzw. frühe 7. Jahrhundert n. Chr. zu datieren sein.

An das Phela-Kreuz sind zwei Silberkreuze aus dem sogenannten Hama-Schatzfund (jetzt Kaper-Koraon-Schatzfund) in der Walters Art Gallery in Baltimore/Maryland anzuschließen, die allerdings deutlich schwächere Arbeiten vorstellen und ebenfalls in das ausgehende 6. bzw. 7. Jahrhundert n. Chr. zu datieren sind. Das größere der beiden Kreuze (Inv.-Nr. 57.632) von 40,2 cm Höhe und 20,6 cm Breite wurde ebenfalls aus einer gehämmerten Silberplatte ausgeschnitten und ist auf seiner Vorderseite mit einer Votivinschrift versehen, die einen gewissen Kyriakos nennt (Abb. 12): ΚΥΡΙΑΚΟC ΕΥΞΑΜΕΝΟC ΠΡΟCΕΝΕΓΚΕΝ ΤΩ ΑΓΙΩ CΕΡΓΙΩ („Kyriakos

45 MUNDELL-MANGO 1986, 231-237 Nr. 61-66.- Auch dieses Kreuz ist mit dem Namen des Kunsthändlers George Zacos verbunden, der das Stück vor 1955 in Beirut erwarb und an den Händler John S. Newberry verkaufte.

46 MUNDELL-MANGO 1986, 231. Versuchen, den Ort Phela an der syrischen Küste oder auf Cypern zu lokalisieren, war dagegen kein Erfolg beschieden.

47 DODD 1961, 104 Nr. 25; MUNDELL-MANGO 1986, 233f. Nr. 63.- Eine ganz ähnlich verzierte Patene von ebenfalls 37 cm Durchmesser mit eng vergleichbarem Kreuz und einer Votivumschrift fand sich ebenfalls in Syrien und wird heute in der Walters Art Gallery in Baltimore verwahrt (Inv.-Nr. 57.637). Das Stück gehört zum sogenannten Hama-Schatzfund (jetzt: Kaper-Koraon-Schatzfund) und wird in das frühe 7. Jahrhundert n. Chr. datiert: *Age of Spirituality* 1977, 600f. Nr. 533. Anzuschließen ist eine weitere Patene aus demselben Schatz im Archäologischen Nationalmuseum in Istanbul (Inv.-Nr. 3761), die zusammen mit der bekannten Stuma-Patene (DODD 1961, 108 Nr. 27) entdeckt wurde und den Kontrollmarken zufolge nach 578-582 n. Chr. entstanden ist: DODD 1961, 114 Nr. 29.

hat es [d. h.: das Kreuz] geweiht, nachdem er zum Heiligen Sergios gebetet hat“).[48] Auch wenn die Inschrift ohne Abkürzungen und Ligaturen inhaltlich vollkommen abweicht, so entspricht doch ihre Anordnung auf den Kreuzarmen genau der auf dem Karlsruher Kreuz. Wie chemische Analysen zeigten, enthalten die geritzten Buchstaben von ca. 1 cm Höhe Silbersulfid, das eine schwarze Färbung angenommen hat.[49] Im Gegensatz zum Kreuz in Karlsruhe fehlen an den Enden der geschweiften Arme des Kyriakos-Kreuzes die tropfenförmgen Perlen, doch finden sich auch dort je zwei Bohrungen an den Unterkanten der horizontalen Kreuzarme zur Anbringung von Pendilien. Letztere sind heute ebenso verloren wie der ursprünglich aus einem Stück mit der Silberplatte des Kreuzes gefertigte Aufsteckdorn, der wohl schon in der Antike durch einen aufgenieteten Dorn aus einer Kupferlegierung ersetzt wurde. Das zweite Kreuz in Baltimore (Inv.-Nr. 57.641) von 34 cm Höhe und 26,7 cm Breite weist zwar Ritzlinien an seiner Vorder- und Rückseite zur Betonung der Kreuzkontur auf, doch trägt es keine Inschriften.[50] Im Gegensatz zum Karlsruher Kreuz sind hier die horizontalen Kreuzarme mit jeweils zwei Bohrungen für Pendilien an den Unterkanten länger und verleihen so dem Kreuz, dessen geschweifte Arme an ihren Enden ebenfalls mit tropfenförmigen Perlen versehen sind, andere Proportionen. Der mit dem Kreuzstamm einst fest verbundene Aufsteckdorn scheint bereits in der Antike abgebrochen zu sein.

Den beiden zuvor betrachteten Beispielen in Baltimore qualitativ überlegen ist ein silbernes Vortragekreuz aus dem sogenannten Silberschatz von Luxor, der 1889 im Bereich des Tempels von Luxor entdeckt wurde und 1893 in das Ägyptische Museum in Kairo gelangte.[51] Das mit seinem erhaltenen Aufsteckdorn 38,5 cm hohe und 21,2 cm breite Kreuz hat wie das Beispiel in Karlsruhe stark geschweifte Kreuzarme, die ebenfalls in tropfenförmigen Perlen enden. Auf seiner Vorderseite begrenzen Ritzlinien feuervergoldete Felder für die Votivinschrift in griechischer Sprache, die eine Stifterin mit Namen Taritsene nennt, welche das Kreuz für den Seelenfrieden des Didymos weihte. Auch hier läuft die Inschrift am Kreuzstamm zunächst in vertikaler Richtung nach unten und setzt sich dann auf den horizontalen Kreuzarmen fort. Im Gegensatz zum Karlsruher Kreuz sind die breit angelegten Majuskeln lediglich eingeritzt; der Effekt einer Zweifarbigkeit wird durch die Feuervergoldung und durch die silbrig schimmernden Ritzlinien der Buchstaben erzielt. Die von STRZYGOWSKI vorgeschlagene Datierung des Kreuzes in das 5./6. Jahrhundert n. Chr. ist nach dem heutigen Stand der Forschung zu überdenken.

Zwei weitere silberne Vortragekreuze von eher bescheidener Qualität und kleinem Format wurden zusammen mit einem Löffel, einer Deckeldose und mehreren Silberplatten mit getriebenem Dekor südlich der syrischen Ortschaft Ma’aret en-Noman entdeckt und von verschiedenen Institutionen angekauft.[52] So gelangte das aufwendiger verzierte der beiden Kreuze in das Toledo Art Museum in Toledo/Ohio (Inv.-Nr. 53.48a), das schlichtere in die Walters Art Gallery in Baltimore/Maryland (Inv.-Nr. 57.1827)[53]. Die mit Niello ausgelegte

---

48 MUNDELL-MANGO 1986, 87-89 Nr. 7.

49 MUNDELL-MANGO 1986, 65 und 87.

50 MUNDELL-MANGO 1986, 90f. Nr. 8.

51 STRZYGOWSKI, J., *Koptische Kunst. Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire* (Wien 1904) 340f. Nr. 7201 Taf. 39.- Das Vortragekreuz wurde zusammen mit drei Buchbehälterdeckeln, zwei Weihrauchfässern, einer kleinen Vase, einem Gefäßfuß und Resten einer Kette entdeckt.

52 Vgl. zum Ma’aret-en-Noman-Schatzfund: MUNDELL-MANGO 1986, 237-245 Nr. 67-72.

53 MUNDELL-MANGO 1986, 238f. Nr. 68 Abb. 68.1. Dieses Kreuz mit geschweiften Armen ist 17 cm hoch und 11,5 cm breit. Bis auf eine Ritzlinie, welche die Konturen der Vorderseite betont, ist das Kreuz unverziert. Ein Bruch am unteren Kreuzarm wurde bereits in der Antike mit Bleilot repariert.

Inschrift des Kreuzes in Toledo aus dem späten 6. bzw. 7. Jahrhundert n. Chr., die ein identisches Arrangement der Lesrichtung zeigt wie das Beispiel in Karlsruhe, galt bisher in der Forschung als einziges erhaltenes Beispiel einer niellierten Inschrift auf einem Vortragekreuz (Abb. 13).[54] Auch hier wurden die Konturen des Kreuzes mittels einer Ritzlinie abgesetzt und der Kreuzstamm mit einem grob angenieteten Aufsteckdorn versehen. Im Gegensatz zum Karlsruher Kreuz weist das Stück in Toledo allerdings weder Perlen an den Enden seiner geschweiften Kreuzarme noch Bohrungen für die Anbringung von Pendilien auf.

Letztlich geht die Form der betrachteten Vortragekreuze auf monumentale Kreuze zurück, die in Jerusalem und Konstantinopel errichtet worden waren.[55] Ein Nachhall dieser aus Gold gefertigten und mit kostbaren Edelsteinen besetzen Triumphkreuze findet sich auf einer Vielzahl von Silbergerätschaften des 6. und 7. Jahrhunderts n. Chr.: so zeigt der gewölbte Deckel eines ovalen Reliquienkästchens aus Silberblech unbekannter Provenienz, das heute in Schweizer Privatbesitz verwahrt wird, ein ganz ähnlich geformtes Kreuz mit tropfenförmigen Enden, bei dem ebenfalls Ritzlinien die Konturen des Kreuzes wiederholen.[56] Anhand der Kontrollmarken auf dem Boden des Kästchens kann das Stück in die Regierungszeit des Kaisers Heraklios datiert werden (610-641 n. Chr.).[57] Auch die Innenseite einer runden, ursprünglich teilvergoldeten Silberpatene von nur 18,6 cm Durchmesser im Staatlichen Museum der Eremitage in St. Petersburg (Inv.-Nr. ω 209), die nach ihrem Fundort in Westsibirien «Diskos von Berezowo» genannt wird, ziert ein überdimensionales Kreuz, dessen geschweifte Enden tropfenförmige Perlen schmücken.[58] Im Gegensatz zum Karlsruher Silberkreuz trägt das Kreuz auf der Berezowo-Patene keine Inschrift, sondern einen reichen Gemmenbesatz, dessen runde, rechteckige und rhomboide Formen durch Gravuren angegeben sind. Auch hier wird der Umriß des Kreuzes von einer Ritzlinie begleitet, die den Perlrand der Kreuzarme gegenüber dem Gemmenschmuck abgrenzt. Am Fußpunkt des Kreuzstammes ist deutlich ein Standdorn zu erkennen, mit dem das Kreuz auf einer sternenverzierten Sphaira aufgesteckt zu sein scheint. Zu Seiten des Kreuzes erscheinen zwei Engel – möglicherweise die Erzengel Gabriel und Michael? – mit den Zeremonienstäben kaiserlicher Silentiare und vervollständigen zusammen mit den vier Paradiesströmen im Abschnitt der Schale diese besonders im palästinensischen Raum beliebte Komposition der Engelwache beim *trophaeum crucis*.[59] Aufgrund stilistischer Kriterien wird die

---

54 MUNDELL-MANGO 1986, 238 Nr. 67 Abb. 67.1. H 18cm; B 13,2cm.

55 Vgl. zur Problematik der Kreuzauffindung: HEID, S., „Die gute Absicht im Schweigen Eusebs über die Kreuzauffindung“, *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 96, 2001, ‚7-55.

56 *Spätantike und Frühes Christentum. Ausstellung im Liebieghaus Museum Alter Plastik, hrsg.* von BECK, H. und BOL, P. C. (Frankfurt am Main 1983) 570f. Nr. 171.- Das Kästchen hat eine Länge von 18,5 cm und eine Breite von 10,5 cm.

57 Vgl. zu derartigen Reliquienkästchen auch die sog. „Capsella Africana“ und die sog. „Capsella Vaticana“ im Museo Sacro Vaticano, letztere mit Kontrollstempeln aus der Zeit des Heraklios, sowie die ovale Silberpyxis aus dem Reliquienfund von Grado im dortigen Domschatz: BUSCHHAUSEN, H., „Die spätrömischen Metallscrinia und frühchristlichen Reliquiare“, *Wiener Byzantinische Studien* 9 (Wien 1971) 242f. Nr. B 15 Taf. 48f.; 244f. Nr. B 16 Taf. 50-52; 247f. Nr. B 18 Taf. 54f.

58 *Age of Spirituality* 1977, 537f. Nr. 482.

59 Es handelt sich dabei um das verbreitete Motiv der Kreuzwache der Engel, wie es sich beispielsweise beim literarisch überlieferten Apsismosaik der Adamskapelle in der Jerusalemer Grabeskirche aus dem beginnenden 7. Jahrhundert n. Chr. fand: IHM, C. *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts* (Stuttgart 1992) 90f. Abb. 24 und 194f. XLIX. Diese Komposition überliefern auch zwei Pilgerampullen aus dem Domschatz von Bobbio, die auf eine Gruppe von Apsisbildern des 6. Jhs. n. Chr. schließen lassen: GRABAR, A., *Les ampoules de Terre Sainte* (Paris 1958) Nr. 1 und Nr. 2 Taf. XXXII und XXXIII.

Patene von Berezowo, die wohl im syrisch-palästinensischen Raum entstanden ist, dem späten 6. Jahrhundert n. Chr. zugewiesen. Schließlich ist auf ein gemaltes Gemmenkreuz mit an Kettchen herabhängenden Initialen A und ω hinzuweisen, das sich auf der Rückwand einer Nische in der Ponziano-Katakombe in Rom findet (Abb. 14). Zusätzlich sind oberhalb der Ösen für die Pendilien Dorne mit Tropfschalen zu beobachten, auf die brennende Kerzen aufgesteckt sind. Diese Wandmalerei wird im allgemeinen in das 6. Jahrhundert n. Chr. datiert, als die einstige Grabkammer augenscheinlich in einen Taufraum für eine römische Vorortgemeinde umfunktioniert wurde.[60]

Leider waren in den Aufzeichnungen des Vorbesitzers George Zacos keine Angaben über Provenienz und Fundkontext des silbernen Vortragekreuzes im Badischen Landesmuseum Karlsruhe zu ermitteln. Die Tatsache, daß der Schwerpunkt der merkantilen Aktivitäten des Kunsthändlers Zacos im Nahen Osten lag, erlaubt allerdings den Rückschluß, daß auch dieses Stück ursprünglich aus dem syrisch-palästinensischen Raum stammt. Diese Hypothese wird nicht zuletzt dadurch gestützt, daß die Mehrzahl der heute bekannten und über die Sammlungen der Welt verstreuten Vortragekreuze aus dem östlichen Mittelmeerraum stammt. Hinzu kommt der Umstand, daß das Silberkreuz nicht mit kaiserlichen Kontrollmarken versehen ist und darum wohl fern der Hauptstadt Konstantinopel gefertigt wurde. Die herangezogenen Vergleiche legen nahe, daß das Karlsruher Kreuz im späten 6. bzw. frühen 7. Jahrhundert n. Chr. entstand und als kostbare Votivgabe in den Bestand liturgischer Gerätschaften einer Kirche gelangte. Möglicherweise wurde auch dieses Vortragekreuz zusammen mit anderen Objekten aus Edelmetall bereits in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts n. Chr. in den Wirren der Perserkriege und der arabischen Eroberung vergraben, bis es wiederentdeckt wurde und heute die spätantik-byzantinische Sammlung des Badischen Landesmuseums in Karlsruhe ziert.

---

60 WILPERT, G. *Le pitture delle catacombe romane* (Rom 1903); NESTORI, A. „La Croce di Ponziano“, in: *Annali della facoltà di lettere e filosofia, Univeristà di Macerata* 10, 1977, 719-727 Taf. 2.




Abb. 1. *Karlsruhe, Badisches Landesmuseum, Vortragekreuz, Vorderseite (Photo: Badisches Landesmuseum Karlsruhe)*

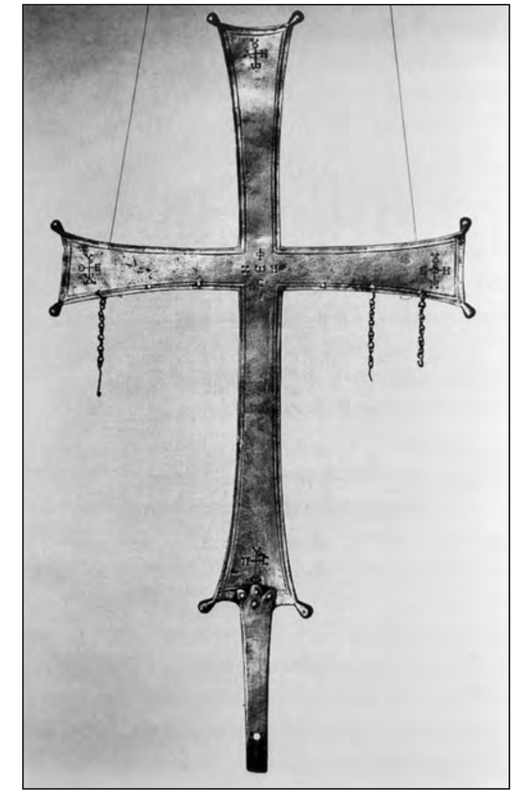


Abb. 2. *Karlsruhe, Badisches Landesmuseum, Vortragekreuz, Rückseite. (Aufnahme: Badisches Landesmuseum Karlsruhe)*

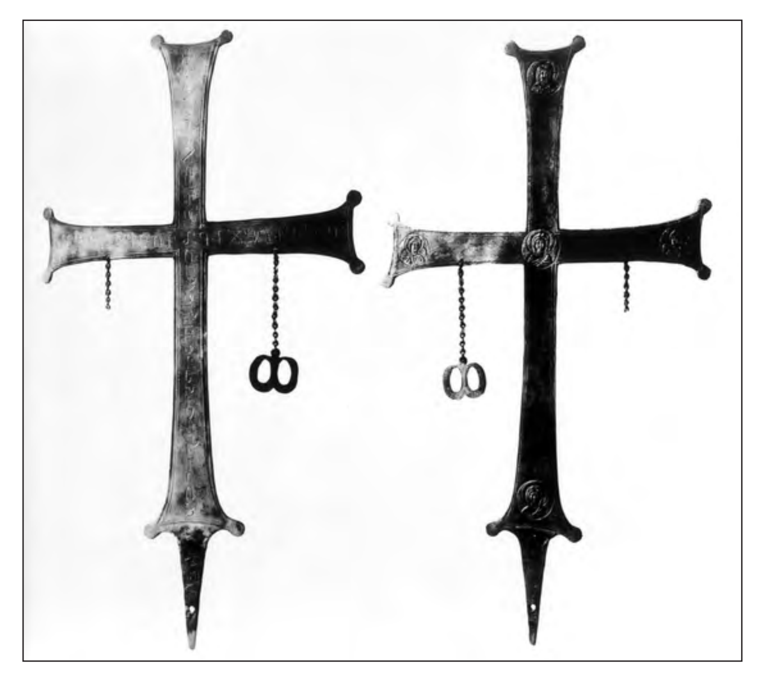


Abb. 3. *Istanbul, Archäologisches Museum (Inv.-Nr. 8051), Kreuz von Divriği. (Abb. nach: Mundell.Mango 1986, Abb. 76.1)*

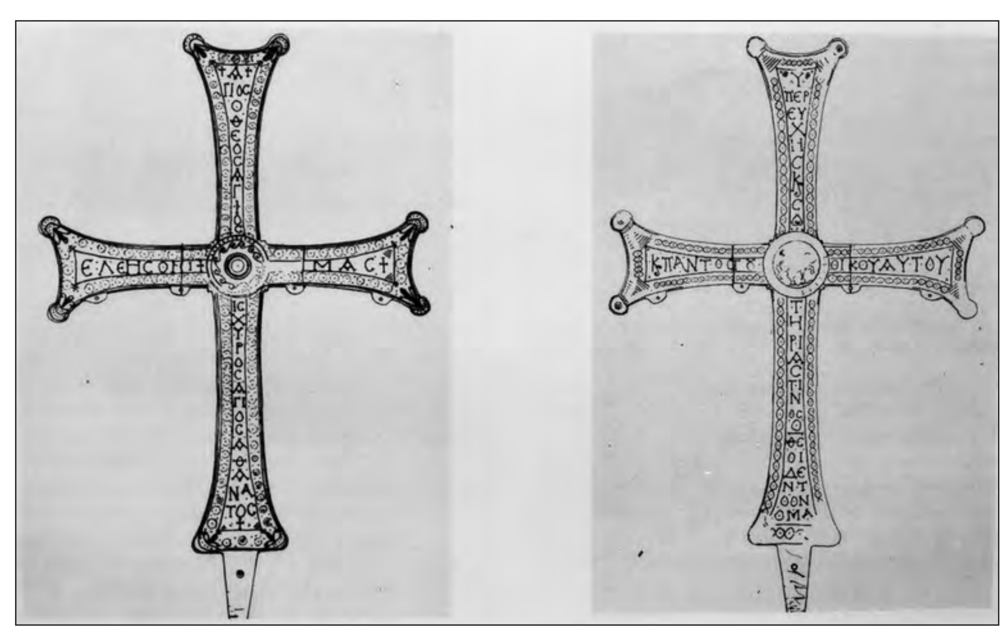


ABB. 4. *Paris, Musée du Louvre (Inv.-Nr. MNE 451), Umzeichnung der Vor- und Rückseite. (Abb. nach: C. Metzger, Croix à inscription votive, Reuve du Louvre 22, 1972, Abb. 3f.)*



Abb. 5. *Frankfurt a. M., Liebieghaus Museum alter Plastik, Silberdose. (Abb. nach: Archäologie zur Bidel. Kunstschätze aus den biblischen Ländern, Ausstellungskatalog Liebieghaus / Frankfurt a. M. 5. 6. - 30. 8. 1981 (Mainz 1981) 325 Nr.*



Abb. 6. *Karlsruhe, Badisches Landesmuseum, Vortragekreuz, Detail Theodor-Monogramm. (Photo: Badisches Landesmuseum Karlsruhe)*



Abb. 7. *Karlsruhe, Badisches Landesmuseum, Vortragekreuz, Detail E [u]phemos-Monogramm. (Photo: Badisches Landesmuseum Karlsruhe)*



Abb. 8. *Karlsruhe, Badisches Landesmuseum, Vortragekreuz, Detail Johannes-Monogramm. (Photo: Badisches Landesmuseum Karlsruhe)*



Abb. 9. *Karlsruhe, Badisches Landesmuseum, Vortragekreuz, Detail Paulos(?)-Monogramm. (Photo: Badisches Landesmuseum Karlsruhe)*

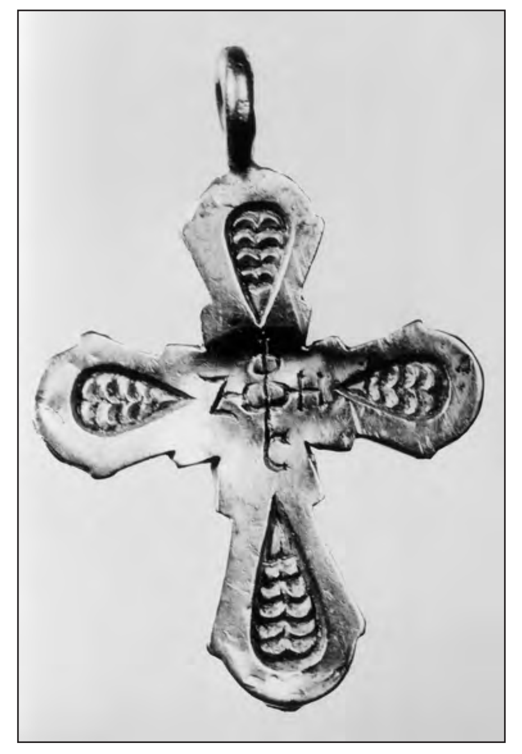


Abb. 10. *London, Britisches Museum (Inv.-Nr. M&LA 1923, 7-16, 66), Kreuzanhänger aus Kertsch Rückseite. (Abb. nach: Brown 1984, Taf. 10)*



Abb. 11. *Washington D.C., Dumbarton Oaks Collection (Inv.-Nr. 55.17), Vortragekreuz. (Abb. nach: Mundell-Mango 1986, Abb. 7.2)*

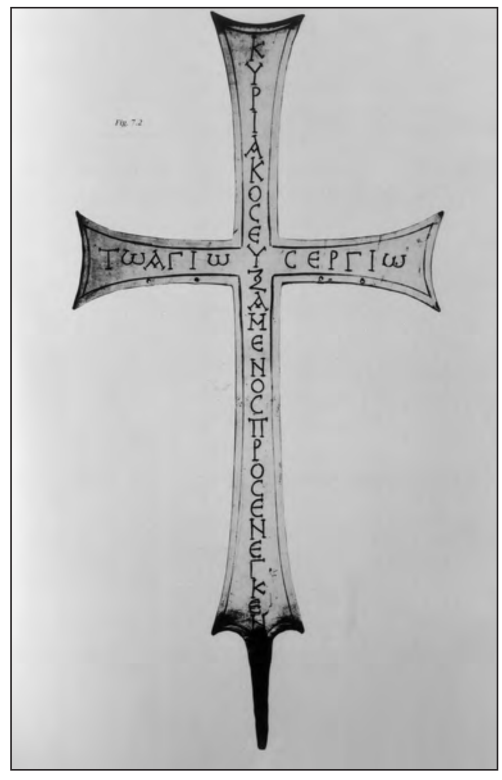



Abb. 12. *Baltimore/Maryland, Walters Art Gallery (Inv.-Nr. 57.632), Kyriakos-Kreuz. (Abb. nach: Mundell-Mango 1986, Abb. 7.2)*



Abb. 13. *Toledo/Ohio, Toledo Art Museum (Unv.-Nr. 53.48a), Vortragekreuz. (Abb. nach: Mundell-Mango 1986, Abb. 67.1)*



Abb. 14. *Rom, Ponziano-Katakombe. (Abb. nach: A. Nestori, La Croce di Ponziano, in: Annali della facoltà di lettere e filosofia, Univeristà di Macerata 10, 1977, Taf. 2)*

*Sacralidad y Arqueología,* **Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, págs. 277-371**

# REPRESENTACIONES MITOLÓGICAS, LEYENDAS DE HÉROES Y RETRATOS DE ESCRITORES EN LOS MOSAICOS DE ÉPOCA IMPERIAL EN SIRIA, FENICIA, PALESTINA, ARABIA, CHIPRE, GRECIA Y ASIA MENOR

J. M. Blázquez Martínez
G. López Monteagudo
M. P. San Nicolás Pedraz

**RESUMEN**

Se estudia en este trabajo la mitología, las leyendas de héroes y las representaciones de literatos griegos en los mosaicos de época romana, principalmente, en Siria, Fenicia, Palestina, Arabia, Chipre, Grecia y Asia Menor, regiones todas que durante el Imperio romano se distinguieron por la alta calidad y cantidad de sus mosaicos, desde el comienzo del gobierno de Augusto hasta los primeros siglos de la conquista árabe, bajo cuyo dominio Siria continuó produciendo excelentes obras musivas, como lo indican los mosaicos de la mezquita de Jerusalén.

**ABSTRACT**

In this work a study in made of the mythology, legends of heroes and representations of Greek writers in mosaics during the Roman era, particularly in Syria, Phoenicia, Palestine, Arabia, Chyprus, Greece and Asia Minor. From the beginning of the rule of August up to the Arab conquest these regions were renown for the outstanding quality and quantity of their mosaics. Syria continued, under the Arabic domination to produce excellent musiv works, as can be seen in the mosaics in the mosque of Jerusalen.

Se estudia en este trabajo* la mitología, las leyendas de héroes y las representaciones de literatos griegos en los mosaicos de época romana, principalmente, en Siria, Fenicia, Palestina, Arabia, Chipre, Grecia y Asia Menor, regiones todas que durante el Imperio romano se distinguieron por la alta calidad y cantidad de sus mosaicos, desde el comienzo del gobierno de Augusto hasta los primeros siglos de la conquista árabe, bajo cuyo dominio Siria continuó produciendo excelentes obras musivas, como lo indican los mosaicos de la mezquita de Jerusalén.

## SIRIA

Han sido los investigadores belgas los que han estudiado bien todos los mosaicos de Siria, descollando en este trabajo principalmente J. Balty[1]. Nuestro trabajo tan solo se centra, como se ha indicado, en la mitología y en las leyendas de héroes o de representaciones de literatos griegos, más que en los aspectos artísticos de estos pavimentos que ya han sido señalados, en general, por los autores que los han publicado y que se mencionan en este trabajo. Más que un orden cronológico, aunque también se dan las fechas de los mosaicos, seguimos un orden geográfico por ciudades y cronológico en lo posible.

El grupo más importante y variado de mosaicos mitológicos lo ha proporcionado Antioquía, la capital de la provincia de Siria. Es un conjunto muy numeroso y variado, que forma un grupo importante, buen índice de la riqueza de la ciudad, para los que la obra de D. Levi sigue siendo un referente obligado. Se estudian en bloque al final de los mosaicos de Siria.

### *GHALLINEH*

*Dios-río*. De época de los Severos, el mosaico procedente de las Termas de Ghallineh con la representación de un dios-río, quizás el Orontes, hoy en el Museo Nacional de Damasco, es el mosaico más antiguo de Siria, descartando los hallados en Antioquia y Zeugma[2]. El dios está sentado, visto de tres cuartos, semidesnudo con el manto cubriendo las piernas y *kalathos* en la cabeza. Esta es la típica representación del río, en figura de un viejo con barba. Como dios de la fertilidad lleva una cornucopia en el brazo derecho. Cinco erotes desnudos rodean al dios portando símbolos de la abundancia de la tierra.

### *SHAHBA-PHILIPPOPOLIS*

*Toilette de Afrodita*. De mitad del siglo III es el mosaico procedente de esta ciudad, hoy en el museo de Souweida, con Afrodita semidesnuda dentro de una concha, sostenida por dos divini-

---

* Agradecemos al Dr. Javier Cabrero, Profesor de la UNED, que ha realizado la parte técnica de este trabajo.

1 «Iconographie classique et identités régionales: Les mosaïques romaines de Syrie», en: *Iconographie Classique et Identités Régionales*, *BCH*, *Suppl.* XIX, París 1986, pp. 395-396; Id., *Mosaiques antiques du Prôche-Orient*, París 1995, y otros trabajos de la misma autora mencionados en este estudio; JONES, A. H. M. *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford 1971, pp. 226-294; VVAA, «Politische Geschichte (Provinzen und Randvölker: Syrien, Palästina. Arabien)», en: *ANRW* 11,8, 1977; Id. *La Siria del Tardoantico al Medioevo: aspetti e problemi di archeologia e storia dell'arte, Colloquio Internazionale sul tema: La Siria Arabe de Roma a Bizanzio*, XXXV *Corso di Cultura sull'arte ravennata e bizantina*, Ravenna 1988, con toda la bibliografía, principalmente la de los últimos años; DUNBABIN, K. M. D., *Mosaics of the Greek and Roman World*, Cambridge 1999, pp. 160-186.

2 BALTY, J., *Mosaiques antiques de Syrie*, Bruxelles 1977, p. 14.

dades marinas, con peces entre ellas[3] (Fig. 1). La mano derecha de la diosa sostiene la cabellera, mientras vuelve la cabeza para mirarse en un espejo que levanta en la mano izquierda. Un manto cubre las piernas de Afrodita que adorna su cuerpo con joyas, collar al cuello, diadema sobre la cabeza, brazaletes en la muñeca y antebrazo y una guirnalda caida sobre el cuerpo. Dos erotes sostienen encima de la diosa un velo que se arquea al viento. El tema de la Afrodita marina es típico de los mosaicos africanos[4], indicando J. Balty, al publicar este pavimento, que los paralelos más próximos al mosaico de Shahba-Philippopolis son los mosaicos de Timgad, de época severiana y en posición inversa, y de Bulla Regia, de época del emperador Gallienus. El paralelo más cercano a la figura de Afrodita, tanto en el plano iconográfico como en el estilístico, es la Nereida central del mosaico de Lambesa, de época antoniniana, firmada por Aspasios. El tema de Afrodita marina de Shahba-Philippopolis era un *unicum* en los pavimentos orientales, hasta los recientes hallazgos de Zeugma, Sarrîn, Patras, Sparta y del mosaico de Halicarnaso[5], de fecha más tardía (*vid. infra*). La fidelidad del mosaico sirio a sus modelos africanos hacen pensar en que probablemente se trata de un mosaico debido a un artista africano que trabajó en la ciudad.

*Artemis en el baño*. La ciudad de Shahba Philippopolis ha proporcionado otro mosaico de la misma fecha, actualmente en el mismo museo que el anterior, con el tema del baño de Artemis, identificado por una inscripción[6] (Fig. 2). La diosa está colocada de tres cuartos, desnuda, con la mano izquierda apoyada sobre la pierna derecha, en actitud púdica, y la rodilla derecha apoyada en el suelo. Las joyas que adornan a la diosa son las tradicionales: collar al cuello, brazaletes en las muñecas y en el antebrazo, y diadema a la cabeza. Levanta el brazo derecho en actitud defensiva ante Acteon. Un *nimbus* rodea la cabeza. En el lado derecho una ninfa, semidesnuda, contempla a la diosa, junto a un ciervo delante de ella, y en el izquierdo, una segunda ninfa de pie, semidesnuda también, con manto colgado del hombro izquierdo y cubriendo las piernas, mira también a Artemis. Estas dos ninfas se identifican por el letrero que las acompaña, que indica que se trata de Ninfas. En el segundo plano se encuentra, en la parte superior, Acteón facilmente reconocible por los cuernos que preludian su posterior transformación; se halla en un paisaje de rocas que da la sensación de perspectiva. En el lado derecho se encuentran sentadas dos ninfas semidesnudas. Una es una personificación de la fuente y su compañera de la montaña. J. Balty ha comparado esta escena, por su perspectiva, su estilo pictórico y su gusto por el paisaje, con una pintura pompeyana que representa el baño de Diana, en medio de un paisaje de rocas[7]. El esquema de composición se repite, salvo el ciervo y las dos personificaciones, en un mosaico de Timgad, de estilo diferente. Piensa esta autora que estas dos obras proceden de un modelo común. El tema ha sido contado por Ovidio (*Met*. III, 138-252) y es muy frecuente en el arte[8], en pintura, escultura y mosaico. Bas-

3 BALTY, J., *Mosaïques antiques de Syrie*, pp. 16-19; Id., «La mosaïque au Prôche-Orient. I», en: *ANRW* II, 12.2, 1981, pp. 397-399, Lám. XXVI, 1; Id., «La mosaïque en Syrie», en: DENTZER, J. M.; ORTHMANN, W., (eds.), *Archéologie et histoire de la Syrie. II. La Syrie de l'époque achémenide à l'avènement de l'Islam*, Saarbruck 1989, pp. 496, fig. 174 a.

4 LASSUS, J., «Vénus marine», en: *La mosaïque gréco-romaine*, Paris 1965, I, pp. 175-190; DUNBABIN, K. M. D., *The Mosaics of Roman North Africa, Studies in Iconography and Patronage*, Oxford 1978, pp. 154-158, láms. 148-151. Sobre el significado de las escenas mitológicas habla la autora en las pp. 146-149.

5 HINKS, R. P., *Catalogue of the Greek, Etruscan and Roman Paintings and Mosaics in the British Museum*, London 1933, pp. 131-132, 52a, fig. 150. Sobre el tema de la Venus del espejo, cf. BLÁZQUEZ, J. M., «La Venus del espejo: un tema clásico del arte europeo procedente del arte griego», en: *Miscelánea Léxica en memoria de Conchita Serrano*, Madrid 1999, pp. 553-559.

6 BALTY, J., *Mosaïques antiques de Syrie*, pp. 20-23; Id., «La mosaïque au Prôche-Orient I», pp. 399-402, Lám. XXVI,2-XXVIII,1. Id., «La mosaïque en Syrie», pp. 496, fig. 174b.

7 BALTY, J., «Iconographie classique et identités régionales: les mosaiques romaines de Syrie». p. 398, fig. 3-4.

8 *EAA* I, pp. 689-696; *LIMC* I, pp. 454-460.

te recordar el mosaico del Bajo Imperio de la villa hispano-romana de Carranque (Toledo)[9]. El mosaico está rodeado de una guirnalda, sostenida por figuras de Attis, que no tienen paralelo.

*Dionysos y Ariadna*. En el Museo de Souweida se conserva otro mosaico de tema mitológico fechado a mediados del siglo III[10]. En el emblema central se representa una pareja divina de la fertilidad en compañía de Ploutos, esplendor de riqueza, coronado con hojas y cubierto con un *kalathos*, y de una persona no identificada. La pareja recibe el homenaje de la tierra, una matrona opulenta adornada con una corona de espigas y *kalathos* sobre la cabeza, y de las cuatro estaciones representadas por niños identificados por su nombre, que llevan atributos variados, frutos y productos típicos de la estación. Esta escena glorifica la riqueza y la fertilidad de la tierra. Los dos personajes podrían ser Agros y Opora, que aparecen en un mosaico de Antioquía, o también Dionysos y Ariadna. Tres de los frisos de acanto son contemporáneos del grupo de Ariadna y Dionysos. El cuarto, situado en el lado superior, parece ser una restauración de fecha posterior, hacia el año 320, a juzgar por un estilo más expresionista. El resto del friso es uno de los ejemplos más antiguos de este tipo de decoración de grandes roleos de acanto, tema que va a estar de moda en los mosaicos orientales entre los siglos IV al VI, adornado con máscaras vegetales y con escenas en donde se afrontan, dos a dos, *putti* cazadores y animales salvaje.

*Gé, Aión y Prometeo*. La patria de Filipo el Arabe ha dado otro mosaico, hoy en el Museo Nacional de Damasco, fechado en tiempos del emperador Filipo el Arabe o a finales del siglo[11] (Fig. 3). En el centro se encuentra la figura juvenil de Gé, semidesnuda, con *kalathos* sobre la cabeza y velo, sentada en el suelo y sosteniendo el cuerno de la abundancia, rodeada de cuatro erotes, que llevan cestos llenos de frutos (*karpoi*). En segundo plano se hallan: Georgia, la Agricultura y Triptolemus, junto a su buey. En la parte superior el artista colocó dos *putti* y en el lado opuesto se hallan las cabezas de los vientos (Notus, Euros, Zephyrus y Bóreas).

En el lado izquierdo, Aión con la rueda del tiempo en la mano derecha, viste el *paludamentum*. A sus espaldas se hallan cuatro jóvenes alados (*Tropai*), que simbolizan las estaciones. Junto a Aión representan el ciclo indefinido de la naturaleza y garantizan la fecundidad de la tierra. En el lado opuesto Prometeo fabrica el cuerpo del hombre, mientras una ninfa semidesnuda contempla el trabajo (APOLL. *Bibl.* 1,7,1; PAUS. X,4,4). En segundo plano se halla Hermes conduciendo a Psyche y a su lado una personificación del *anima*. Piensa J. Balty que esta composición evoca las discusiones de la escuela neoplatónica, de tiempos de Plotinus. A. Blanco ha comparado este mosaico de Shahba-Philippopolis con el mosaico cosmogónico de Emerita Augusta, la capital de Lusitania en Hispania, de época de los Antoninos, y con la pintura descrita por Juan de Gaza. En los tres pavimentos se repiten: Drósoi, Notos, Zephyrus, Euros, Bóreas, Tropai, Aión, Gé y Karpoi[12].

---

9 BLÁZQUEZ, J. M., et alii, «La mitología en los mosaicos hispano-romanos», *AEspA*.59, 1986, pp. 101-133.

10 BALTY, J., *Mosaïques antiques de Syrie*, pp. 24-25.

11 BALTY, J., *Mosaïques antiques de Syrie*, p. 28; Id., «La mosaïque au Prôche-Orient I», p. 425, lám. XLVI, 2; E. WILL, «La Syrie à l'époque hellenistique et romaine: mille ans de vie intellectuelle et artistique», en: *La Syrie de l'époque achémenide à l'avénement de l'Islam*, p. 578, fig. 216.1. Sobre Gé: MOORE, M. B., *LIMC* IV, pp. 171-177.

12 BLANCO, A., *Mosaicos romanos de Mérida*, CMRE I, Madrid 1978, pp. 23; ALFÖLDI, A., *Aion Mérida und Aphrodisias*, Mainz 1979; BLÁZQUEZ, J. M., «Cosmología mitraica en un mosaico de Augusta Emerita», *AEspA* 59, 1986, pp. 89-100; QUET, M. H., *La mosaïque cosmologique de Mérida*, Paris 1981; MUSSO, L., «EINON TOU KOSMOS a Mérida: ricerca iconografica per la restituzione del modelo compositivo», *RIASA* 67, 1983-1984, pp. 151-190; LEGLAY, M., «Aion», en: *LIMC* I, pp. 399-411; PARRISH, D., «Annus-Aion in roman mosaics», en: *Mosaïque romaine tardive, l'iconographie du temps. Les programmes iconographiques des maisons africaines*, Paris 1981, pp. 11-25; LAVAGNE, H., «Remarques sur l'Aion de la mosaïque de Sentinum», pp. 24-40; VVAA, *Aiôn, Le temps chez les romains*, Paris 1976. Sobre las representaciones del Tiempo en la musivaria romana, cf. Actas del Coloquio Internacional «El Tiempo en los mosaicos de Hispania: Iconografía, modos de asociación, contexto histórico y arquitectónico», en:



FIGURA 1. *Shahba-Philippopolis. Toilette de Venus. Museo de Souweida. (Foto G. López Monteagudo).*




FIGURA 2. *Shahba-Philippopolis. Baño de Artemis. Museo de Souweida. (Foto G. López Monteagudo).*

*PALMIRA*

*Aquiles en Skyros*. Palmyra ha proporcionado un mosaico en la llamada «Casa de Aquiles», hoy en el Museo de Palmira, datado a finales del siglo III o a los comienzos del siguiente, que representa a Aquiles descubierto por Ulises y Diomedes, entre las hijas de Lycomedes[13]. El tema es bien conocido en los mosaicos del Bajo Imperio. Baste recordar los mosaicos hispanos, uno de época del emperador Teodosio hallado en Pedrosa de la Vega (Palencia) y el segundo, del siglo VI, descubierto en Santisteban del Puerto (Jaén)[14]. J. Balty compara esta composición con la que aparece en algunos sarcófagos y con un mosaico de Tipasa, de esquema muy parecido, que se repite en un pavimento de Kourion, en Chipre.

*Cassiopea*. Este mosaico se halló también en Palmira, en la Casa de Cassiopea (Fig. 4). Es de la misma fecha que el pavimento anterior y se conserva en el Museo Nacional de Damasco[15]. Solo se conserva el círculo central con el rótulo en griego: KRISIS NEREIDON PERI KALLOUS. Cassiopea ocupa el centro identificada por su nombre, va desnuda con manto a la espalda y sosteniendo la cabellera a ambos lados del cuerpo. Está rodeada de Nereidas, de *putti* y de un tritón. El fragmento conservado de este mosaico representa el envío por Poseidón de un monstruo marino, al que se ofrece Andrómeda, hija de Cassiopea, que es liberada por el héroe Perseo[16]. En el medallón central, muy deteriorado, hay una divinidad masculina con nimbo, desnudo y de frente al espectador, con abundante cabellera y barba poblada. Tiene un aspecto majestuoso; la mano derecha, delante del sexo, sostiene un objeto indeterminado, seguramente una concha, la mano izquierda empuña un tridente. Sobre el dios una inscripción dice KRISIS NEREIDON. A su derecha se halla un varón desnudo y un erote que sostiene un *kantharos*. Este dios está colocado precisamente encima de Cassiopea. Piensa J. Balty que los artistas sirios tuvieron una predilección local por este tema, cuya elección se explica facilmente a la luz de las tradiciones mitológicas sirio-palestinas, pues Cassiopea pasaba por descendiente del dios sirio Belos, hijo de Kronos, según la cosmología fenicia. Las cuatro estaciones, de las que solo se conserva la Primavera alada y adornada con una corona de flores, con collar

---

*Anas* 11-12, 1998-99, con toda la bibliografía reciente; LÓPEZ MONTEAGUDO, G.; BLÁZQUEZ, J. M. «Representaciones del tiempo en los mosaicos romanos de Hispania y del norte de Africa», *Anas* 13, 2000, pp. 135-153.

13 BALTY, J., *Mosaïques antiques de Syrie*, pp. 30; Id., «La mosaïque au Prôche-Orient I», p. 417, lám. XXXIX, 2; STERN, H. *Les mosaïques des maisons d'Achille et de Cassiopée à Palmyre*, Bibliothèque archéologique et d'Histoire, *CI*, Beirut 1977, pp. 15-26.

14 BLÁZQUEZ, J. M., et alii, «La mitología en los mosaicos hispano-romanos», *AEspA*. 59, 1986, pp. 103-104, fig. 3-4; BLÁZQUEZ, J. M., *Mosaicos romanos de Córdoba, Jaén y Málaga*, CMRE III, Madrid 1981, pp. 69-72, con muchos paralelos sobre el tema; BLÁZQUEZ, J. M.; GONZÁLEZ NAVARRETE, J., «Mosaicos romanos del Bajo Imperio», *AEspA* 45-47, 1972-1974, pp. 423-427, con paralelos; DE PALOL, P., «Los dos mosaicos hispánicos de Aquiles: el de Pedrosa de la Vega y el de Santisteban del Puerto», en: *CMGR* II, 1975, pp. 227-240, láms. XXXV-XCII. En la llamada tumba de los tres hermanos en Palmyra hay una pintura de los años 160-191 con el tema Aquiles en Skyros y de otra tumba procede una pintura del siglo III con Dionysos tumbado, semidesnudo, cf. COLLEDGE, M. A. R. *The Art of Palmyra*, London 1976, p. 85, fig. 115, p. 87, fig. 118. Sobre el significado de la representación de Aquiles en el Bajo Imperio, cf. STUTZINGER, D., «Die spätantiken Achïlleusdarstellungen-Versuch einer Deutung», en: *Spätantike und frühes Christentum*, Frankfurt 1983, pp. 175-179.

15 BALTY, J., *Mosaïques antiques de Syrie*, pp. 32-33; Id., «La mosaïque au Prôche-Orient I». pp. 416-417, lám. XXXIX; STERN, H., *op. cit*., pp. 29-38, fig. 43-44. Sobre Cassiopea, cf. HARRISON, E. B., *LIMC* III, pp. 191-203; MAASKANT-KLERBRINK, M., The Stuff of which Greek Heroines are made, *Babesch* 64, 1989, pp. 37-39.

16 Sobre las representaciones de este mito en los mosaicos romanos, cf. LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «El mito de Perseo en la musivaria romana. Particularidades hispanas», *Espacio, Tiempo y Forma* II/11, 1998, pp. 435-491; Id., «Perseo, viajero a Occidente. Documentos musivos», *L'Africa Romana* XIII, 2000, pp. 796-816.




FIGURA 3. *Shahba-Philippopolis. Gé, Aión y Prometeo. Museo Nacional de Damasco. (Foto G. López Monteagudo).*

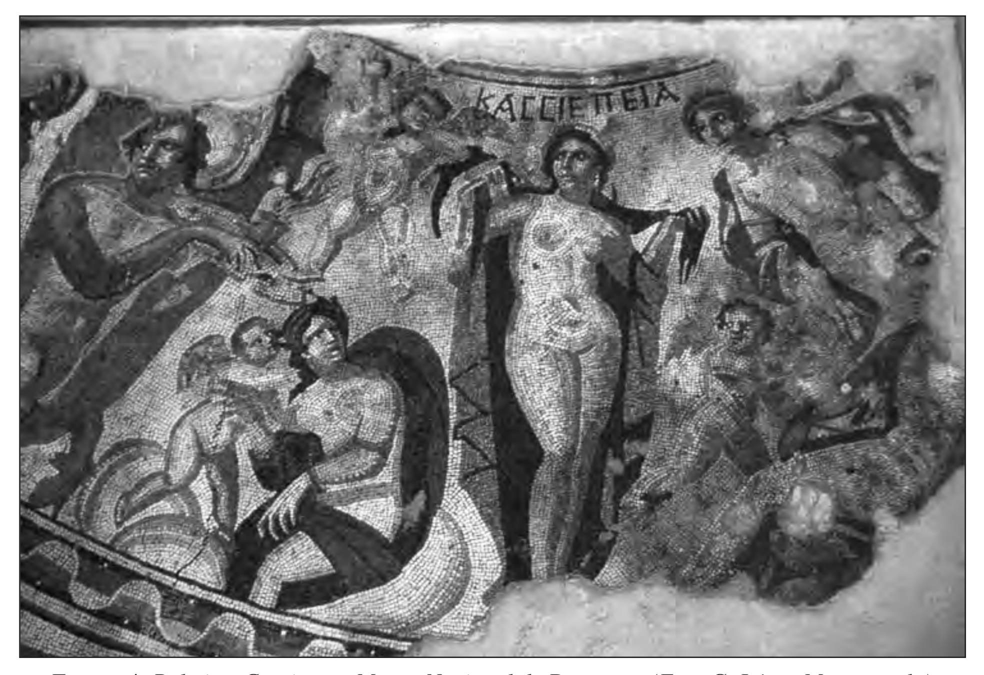



FIGURA 4. *Palmira. Cassiopea. Museo Nacional de Damasco. (Foto G. López Monteagudo).*

al cuello y sosteniendo un cordero, con el rotulo TROPE AEGINE, ocupaban las esquinas de este emblema circular.

El emblema estaba rodeado por un friso figurado de centauros cazadores entre animales. Algunos se disponen a lanzar piedras; otros van armados de ramos; sus mantos flotan al viento. El paisaje está representado por rocas cúbicas. Magníficamente se representa en el movimiento de los cuerpos y en su musculatura la impresión de fuerza bruta[17]. Los paralelos al estilo, el esquematismo, el volumen de los cuerpos y los bruscos contrastes entre los colores, los rostros angulosos y macizos, tienen paralelos en la pintura paleocristiana de la época de la Tetrarquía (Catacumba de Pedro y de Marcelino, Cementerio de los Giordani y Catacumba de Domitilla). La fecha de este mosaico probaría que la ciudad de Palmira continuó su existencia después de su destrucción por el emperador Aureliano en 273.

*SHAHBA-PHILIPPOPOLIS*

*Figuras alegóricas*. Shahba-Philippopolis ha dado un mosaico[18] fechado en el primer cuarto del siglo IV, hoy conservado en el Museo de Damasco, decorado con tres figuras alegóricas: Eutekneia, Dikaiosyne y Philosophia, según indican las inscripciones que las acompañan (Fig. 5). Las tres llevan amplios vestidos y mantos. La primera está sentada y sus acompañantes de pie. Junto a Philosophia se encuentra una *capsa* con los rollos. Las figuras alegóricas son muy típicas en los mosaicos del Bajo Imperio y encajan muy bien en las corrientes espirituales de las élites de finales de la antigüedad[19]. Se puede ver en estas alegorías una personificación de los ideales de vida pagana del momento.

*Orfeo entre los animales*. La misma ciudad ha dado un mosaico, conservado *in situ* y fechado en el segundo cuarto del siglo IV, con Orfeo entre las fieras. Aparece sentado en una roca, colocado de tres cuartos, tocando la lira y rodeado de fieras, entre las que se encuentra un grifo[20]. J. Balty

17 BALTY, J., *Mosaïques antiques de Syrie*, pp. 34-35; Id., «La mosaïque au Prôche-Orient I», pp. 417-418, lám. XL, 3.

18 BALTY, J., *Mosaïques antiques de Syrie*, pp. 42-43; Id., «La mosaïque au Prôche-Orient I», pp. 423-424, lám. XLVI; Id.,» La mosaïque en Syrie», p. 498, fig. 175 c; WILL, E., *op. cit*., p. 578, fig. 215. Sobre la vida intelectual de Siria, cf. WILL, E., *op. cit*., pp. 567-579.

19 LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Personificaciones alegóricas en mosaicos del Oriente y de Hispania: la representación de conceptos abstractos», *Antigüedad y Cristianismo* XIV, 1997, pp. 335-361.

20 BALTY, J., *Mosaïques antiques de Syrie*, pp. 44-49; Id., «La mosaïque d'Orphée à Chahba Philippopolis», en: *Mosaïque. Recueil d'Hommages à H. Stern*, Paris 1983, pp. 33-37, láms. XXI-XXIV; Id., «La mosaïque en Syrie», pp. 500-501, fig. 136 b. Sobre el tema en general, cf. STERN, H., «La mosaïque d'Orphée de Blanzy-lesFismes», *Gallia* XIII, 1955, pp. 41-77; PANYAGUA, E. R., Catálogo de las representaciones de Orfeo en et arte antiguo, *Helmantica* 23-24, 1972-1973, pp. 83-135, 393-416, 433-498; LIEPMANN, U., «Ein Orpheusmosaik im KestnerMuseum zu Hannover», *Niederdeutsche Beiträge zur Kunstgeschichte* 13, 1974, pp. 9-36. Catálogo en THÍRION, J., «Orphée magicien dans la mosaïque romaine. A propos d'une nouvelle mosaïque d'Orphée découverte dans la région de Sfax», *MEFRA* LXVII, 1955, pp. 149-176. En el estudio del mosaico de Sfax, en el que también se representa un grifo entre los animales, el autor se pregunta por qué el tema de Orfeo tenía un éxito tan descomunal en los mosaicos de época romana, perdurando su éxito en la literatura y en las representaciones artísticas y en los monumentos religiosos del siglo III hasta la decadencia del orfismo, con un carácter ya no sólo decorativo. Orfeo, posiblemente, tenía un papel de protector, y los animales de su alrededor, entre ellos el grifo, mantenían alejada la mala suerte del lugar donde se hallaba el mosaico. J. Thirion recuerda, también como J.J. Balty, que en las pinturas de Nápoles descritas por Philostratos el joven Orfeus era muy querido en el Bajo Imperio. San Augustin (*Civ. Dei.* 18.14) ataca las ceremonias religiosas que se realizaban en nombre de Orfeo y la vanidad de las profecías órficas (*Ad Faust*. 13.5). Recientemente, JESNICK, I. J., *The image of Orpheus in Roman mosaic: An exploration of the figure of Orpheus in Graeco-Roman art and culture with special reference to its expression in the medium of mosaic in late antiquity*, Oxford 1997.

piensa que este mosaico está inspirado en la representación de Orfeo que vio Philostratos el joven, en Nápoles, obra fechada en el siglo III. La descripción de esta composición, la expresión del personaje, el entusiasmo expresado, la actitud de la escena, los vestidos y los restantes detalles, animales, rocas, árboles, corresponden bien al mosaico de Shahba-Philippopolis. Orfeo gozó de gran aceptación entre los artistas de mosaicos del Bajo Imperio. Baste recordar los varios mosaicos con Orfeo de Britania, fechados en el Bajo Imperio[21], los mosaicos hispanos, diez[22], los de Palestina[23], etc. Mosaicos con la figura en Adana[24], Seleucia, Edessa, etc., a los que nos referiremos más adelante. Este mosaico es una de las piezas mejor logradas de los mosaicos del Bajo Imperio.

*Las bodas de Dionysos y Ariadna*. Fechado en el segundo cuarto del siglo IV y procedente de la misma ciudad y también conservado *in situ* es el mosaico con las bodas de Ariadna y Dionysos[25], hoy conservado en el Museo de la ciudad (Fig. 6). La pareja de amantes ocupa el centro de la escena, sentados sobre rocas y con nimbos en la cabeza. Los dos dioses van semidesnudos. Al fondo, entre los dos esposos, se encuentra Eros con antorcha al hombro. Delante de la pareja, en el ángulo derecho, tumbado en el suelo y medio ebrio, se encuentra Herakles semidesnudo. Un *putto* intenta sostenerle. En el lado opuesto, Sileno viejo ofrece a Ariadna, a la que sujeta por el brazo derecho, una copa. Esta composición es frecuente en los sarcófagos. Dionysos se parece a la figura de Antioquía (*vid. infra*). Esta composición conviene a una sala de banquete, en la que se discutían serios problemas espirituales. En la orla de enmarque se encuentran representadas las bacantes y máscaras de los sátiros, que desempeñaban un papel importante en el mito primitivo. Con él se relacionan también los *putti* vendimiadores.

*Afrodita y Ares*. Este mosaico se conserva *in situ* en el Museo de Shahba-Philippopolis y se fecha en el segundo cuarto del siglo IV[26]. En el lado izquierdo se encuentra Afrodita, semidesnuda, recostada relajadamente, con nimbo en la cabeza, que dirige su brazo derecho extendido hacia Ares, el cual está colocado enfrente de la diosa, desnudo y de espaldas al espectador, apoyado en la lanza. El manto cuelga del brazo derecho. La originalidad de este mosaico reside en los personajes que acompañan a los dioses, todos identificados por su nombre. Detrás de Afrodita se encuentra Charis, que se dispone a coronar a la diosa. Junto a Ares se halla Euprepeia y encima de ella, en el extremo superior derecho, Skope, apoyado en una roca. Entre los dos amantes se encuentran las armas de Ares, que un joven alado y otros dos se disputan en la parte superior. Piensa J. Balty, basada en una afirmación del emperador Julianus (Or. VII 217 C), que esta escena es el comentario de un mito. Charis, la esposa de Hefaistos, rehabilita a Afrodita, mientras Euprepeia garantiza la moralidad. Skope es la personificación de un lugar, en tanto que espectador. En el Bajo Imperio, como se indicó ya, las personificaciones abstractas abundan en los mosaicos.

---

21 SMITH, D. J., «Orpheus mosaics in Britain, en: Mosaïque», en: *Recueil d'Hommages à H. Stern*, pp. 315-328; WALTERS, B., «The "Orpheus" mosaic in Littlecote Park, England», en: III *Colloquio Internazionale sul Mosaico Antico,* Ravenna 1983, pp. 433-442.

22 BLÁZQUEZ, J. M., et alii, «La mitología», cit., pp. 113-114, ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M., «La iconografía de Orfeo en los mosaicos hispanorromanos», *Homenaje in memoriam Alberto Balil*, Guadalajara 1990, pp. 29-58.

23 OVADIAH, A., *Orpheus from Jerusalem. Pagan or christian Image*?, The Jerusalem Cathedra, 1981, pp. 152-166.

24 BALTY, J., «La mosaïque au Prôche-Orient I», pp. 406, lám. XXV.

25 BALTY, J., *Mosaïques antiques de Syrie*, pp. 50-57; BOUNNI, A., «Iconographie d'Héraclès en Syrie», en: Iconographie Classique et Identités Régionales, pp. 377-387, fig. 8. Sobre Dionysos en mosaicos: DUNBABIN, K. M. D., *op. cit*., pp.173-187. Sobre Ariadna, cf. TURGERT, F., *LIMC* III pp. 1075-1077.

26 BALTY, J., *Mosaïques antiques de Syrie*, pp. 58-65. Sobre este tema, cf. SIMON, E.; BACHHICENS, G., *LIMC* II, pp. 482-483.

*Thetys*. Igualmente conservado *in situ* también en el Museo de Shahba-Philippopolis. Su fecha es el segundo cuarto del siglo IV[27]. Thetys está vista de frente, alada, con estrella de mar entre las alas. Un ketos con cabeza de perro rodea el cuello. Thetys levanta un remo. Generalmente va acompañada de Okeanos, como en mosaicos de Cilicia y de Antioquía, y su figura es muy frecuente en los mosaicos. Baste recordar que solo en Hispania está presente en tres mosaicos[28]. Desde el punto de vista artístico, la ejecución del busto de Thetys en este mosaico sirio es una obra bien lograda y original, que se aparta de los modelos establecidos.

*APAMEA*

*Gé y las estaciones*. El mosaico con esta escena[29] se halló en el edificio llamado *triclinium* de Apamea de Siria,y se fecha en el tercer cuarto del siglo IV. En el centro de ocho losanges que se cruzan se encuentra Gé, la tierra, y en los cuatro ángulos de los paneles octogonales los bustos de las estaciones. Esta asociación de Gé y las estaciones es frecuente en mosaicos del Bajo Imperio. La cabeza de Gé rodeada de follaje y de frutos, es majestuosa y de mirada penetrante. Sostiene una cornucopia repleta de frutos, como es frecuente en mosaicos de Antioquía o de Baalbeck y de Beit Djibrin en Palestina. Novedad grande de la figura de Apamea es el *kalathos* o *modius* que corona la cabeza, atributo de la Artemis de Efeso, de Isis y de Serapis. En un mosaico de Shahba-Philippopolis, de mediados del siglo III, en el Museo de Souweida, en el que se representa también el tema de Gé con las estaciones homenajeando a Dionysos, la cabeza de Gé está coronada igualmente por un *kalathos*[30]. En segundo lugar se encuentra la figura de Plutos, que refuerza el sentido de fertilidad y riqueza. El paralelo más próximo a la composición de Apamea se encuentra en la Casa de Gé y de las estaciones de Antioquia (*vid. infra*).

*El retorno de Ulises y las Therapenides*. Este mosaico procede de la catedral de Apamea[31] (Fig. 7). Se encuentra en los Musées royaux d'art et d'histoire de Bruxelles y se fecha en el tercer cuarto del siglo IV. El nombre de las Therapenides está escrito sobre las seis doncellas que danzan. Al fondo a la izquierda se ha representado una decoración arquitectónica y en el centro tres personajes. Encima del arco del pórtico se halla un hombre coronado por un *pilos* y llevando una lanza; se echa en los brazos de una doncella que le acepta bajo la mirada de una segunda joven. Representa a Ulises. La escena describe el encuentro feliz del héroe griego y de Penélope, en presencia de la vieja nodriza Euryclea. J. Balty acertadamente ha señalado un sentido más profundo a la escena, en relación con el interés de los filósofos neoplatónicos por la figura de Ulises. Según Porfirio, Ulises simboliza al hombre que se despoja de la envoltura carnal para obrar según el espíritu. Penélope representa a la filosofía[32]. Este simbolismo viene

27 BALTY, J., *Mosaïques antiques de Syrie*, pp. 66-69; Id., «Iconographie classique et identités régionales: les mosaïques romaines de Syrie», p. 402, fig. 5; Id., «La mosaïque en Syrie», pp. 500-502, fig. 177.

28 BLÁZQUEZ, J. M., et alii, «La mitología», cit., pp. 119-120, fig. 33.

29 BALTY, J., *Mosaïques antiques de Syrie*, pp. 72-75; Id., «Mosaïque de Gê et des Saisons à Apamée», *Syria* L, 1973, pp. 311-347, láms. XV-XVIII.

30 BALTY, J., *Mosaïques antiques de Syrie*, pp. 24-25; Id., «La mosaïque au Prôche-Orient I», pp. 402, láms. XXVIII, 2-3, XXIX, 1.

31 BALTY, J., *Mosaïques antiques de Syrie*, pp. 76-79; Id., «La mosaïque en Syrie», pp. 492-494, fig. 171; J.-J. Ch. Balty., *Mosaïques d'Apamée*, Bruxelles 1986, pp. 4-5, láms. 1-3.

32 BALTY, J.-J., Ch. «Julien et Apamée. Aspects de la restauration de l'hellenisme et de la politique antichrétienne de l'empereur», *Dialogues d'Histoire Ancienne* 1, 1974, pp. 276; Id., *Mosaïques d'Apamée*, pp. 4-5, fig. 1-3; LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «El simbolismo de la travesía marina en algunos mitos clásicos», *Latomus* 57/1, 1998, pp. 38-51.

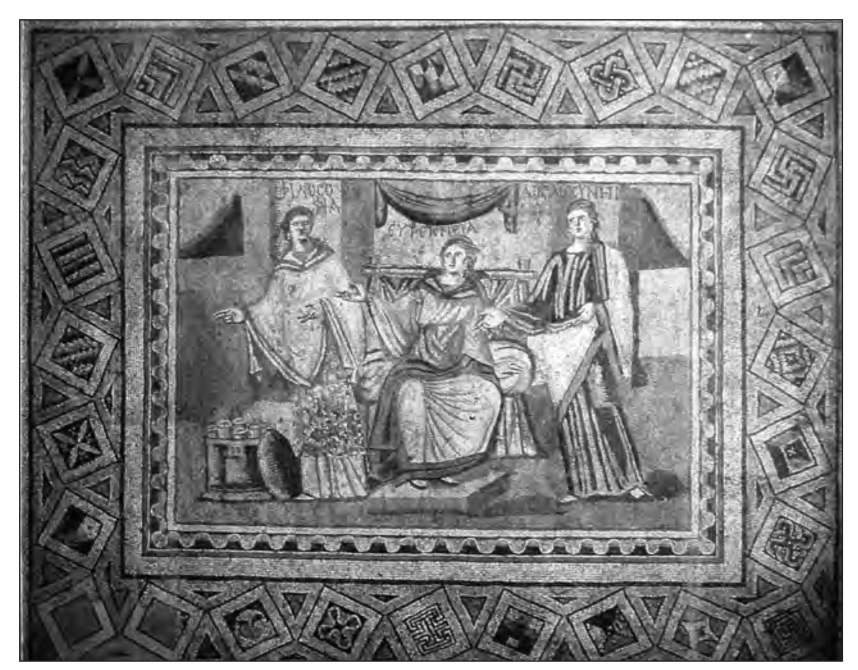


FIGURA 5. *Shahba-Philippopolis. Alegorías. Museo Nacional de Damasco. (Foto G. López Monteagudo).*



FIGURA 6. *Shahba-Philippopolis. Bodas de Dionysos y Ariadna. Museo de Souweida. (Foto G. López Monteagudo).*

reforzado por el mosaico de Sócrates entre los siete sabios de Grecia, que pertenece al mismo conjunto.

*Sócrates entre los sabios*. Este último mosaico procede de un edificio próximo a la catedral y se fecha en el tercer cuarto del siglo IV[33] (Fig. 8). Probablemente es más posible que represente a Sócrates entre seis sabios de Grecia, que a Sócrates entre sus discípulos, pues el primer tema se representa en un mosaico de Baalbeck, donde los sabios rodean a Calliope[34], identificada por un letrero y por su máxima más importante, de época severiana. La composición de los siete sabios fué tema que gozó de gran aceptación desde el comienzo del Imperio romano hasta el final de la antigüedad; baste recordar un mosaico de Augusta Emerita[35]. El panel de Apamea sigue muy probablemente un prototipo de origen pictórico.

J. Balty sugiere que el edificio donde han aparecido estos mosaicos pudiera ser el de la escuela neoplatónica, que hay una comunidad de temas entre estos mosaicos y los escritos del emperador Juliano y que la visita del emperador a Apamea pudo haber motivado este conjunto de mosaicos en la segunda mitad del 362 o a comienzos del 363.

En este mosaico hay probablemente una recuperación de valores que han pasado al cristianismo. A Cristo se le representaba frecuentemente entre sus discipulos con una iconografía muy similar a la del banquete de los sabios[36].

*Juicio de las Nereidas*. Procede este pavimento del edificio pagano debajo de la catedral de Apamea y se fecha en el tercer cuarto del siglo IV[37]. La escena representa el juicio de las nereidas en un friso de trece mujeres facilmente identificables por los letreros, citadas con sus nombres ya en la *Iliada* (VIII 38-49), en la *Theogonia* de Hesiodo (240-264), en Apollodoros (*Bibl*. I 2,6) y en Virgilio (*Georg*. IV 334-344): Aglais, una de las Gracias, semidesnuda con velo al viento; Aphros, arrodillada detrás de la figura anterior, con los trazos de un tritón, con cabellera de algas, apretando a Thetys, casi desnuda, vuelta hacia la derecha; Doris; Aphrodita; y Peitho. Delante de la figura de Aphrodita y Peitho se halla Bythos, personificación de los abismos, coronada por algas. Siguen modelos helenístico. Krisis, envuelta en un gran manto blanco, de pie, colocada algo detrás de Amymone, sentada y vestida de blanco; Poseidón, sentado, con tridente, que coloca el brazo derecho sobre la espalda de la Danaide, que ocupa el lugar de Amphitrite. Delante se encuentra una corona. Sigue Cassiopea, desnuda, coronada por una Victoria.

Esta composición se repite, como se ha visto, en un mosaico de Palmira. La gran novedad de este mosaico consiste en la coronación de la Victoria. Cree J. Balty que la leyenda expresada en este mosaico sigue una tradición local sirio-palestina, leyenda que se inscribe en las corrientes

33 BALTY, J., *Mosaïques antiques de Syrie*, pp. 78-81.

34 BALTY, J., «La mosaïque au Prôche-Orient I», pp. 380-383, lám. 20; CHÉHAB, M., *Mosaïques du Liban*, Paris 1958, pp. 32-42, láms. XIII, 2, XV-XX, con numerosos paralelos.

35 ÁLVAREZ, J. M., «El mosaico de los siete sabios hallado en Mérida», *Anas* 1, 1988, pp. 99-120, lám. 14-21; Id., *Mosaicos romanos de Mérida. Nuevos hallazgos*, Mérida 1990, pp. 69-79, fig. 6, lám. 32-38. Sobre la representación de los sabios en los mosaicos y en el arte en general, véase LÓPEZ MONTEAGUDO, G.; SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P., «Reflejos de la vida intelectual en la musivaria romana», *Espacio, Tiempo y Forma* II/7, 1994, pp. 249-308; Id., «Los sabios y la ciencia en los mosaicos romanos», *L'Africa Romana* XI, 1996, pp. 71-110.

36 Sobre este particular, cf. LÓPEZ MONTEAGUDO, G.; SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P., «Reflejos de la vida intelectual», con toda la bibliografía sobre el tema; LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «El nacimiento del arte cristiano», en ALVAR, J. *et alii*, *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*, Madrid 1995, pp. 405-434.

37 BALTY, J., *Mosaïques antiques de Syrie*, pp. 82-87; Id., «Une version orientale méconnue du mythe de Cassiopée», en: *Mythologie grécoromaine. Mythologies périphériques. Etudes d'iconographie*, Paris 1981, pp. 95-106. láms. I-VI; Id., «La mosaïque en Syrie», p. 495, fig. 172; PICARD, G. «Vénus et la possedée de Carthage», *BSNAF*, 1987, pp. 59-70; MAASKANT-KLEIBRINK, M., *op. cit*., pp. 37-39.



FIGURA 7. *Apamea. Ulises y las Therapenides. Musées royaux d'art et d'histoire de Bruxelles. (Foto G. López Monteagudo).*



FIGURA 8. *Apamea. Sócrates y los Sabios. In situ. (Foto G. López Monteagudo).*

neoplatónicas de Apamea, bien representadas por el filósofo Jámblico que fué maestro en Apamea. La figura central es Bythos, modelo de sabiduría y de justicia. El simbolismo del mosaico de Ulises está próximo al expresado por el pavimento de Cassiopea, víctimas los dos de Poseidón; Ulises era famoso por su astucia y Casiopea por su belleza. Estos mosaicos expresan magníficamente concepciones platónicas.

Todos estos mosaicos prueban que entre los siglos II y IV los mosaicos mitológicos son casi los únicos que se fabrican en Siria, sin duda por ser los preferidos por los dueños de las suntuosas mansiones. Tan solo dos mosaicos se apartan de esta regla; el mosaico del banquete procedente de Shahba-Philippopolis, del primer cuarto del siglo IV[38], y el de las jóvenes músicas del Museo de Hama, hallado en Mariamin[39]. Todavía cabe recordar algunos otros mosaicos mitológicos en Siria, como el de las Tres Gracias (Fig. 9), de Shahba-Philippopolis, de la segunda mitad del siglo III[40], que sigue un modelo tradicional[41]. Este mosaico con las Tres Gracias presenta un parentesco próximo, salvo en detalles, con el hallado en Narli Kuyu, en Cilicia, al que se alude más adelante. Al mismo siglo pertenece el mosaico decorado con Pan (?), Eros alado y Afrodita[42].

Todavía en pleno siglo V, en una época en la que el cristianismo estaba muy extendido en Siria, los temas mitológicos paganos se mantenían en los mosaicos, aunque en número muy reducido.

*Amazonas cazadoras*. En Apamea, en el edificio junto al *triclinium*, en una fecha tan avanzada como el tercer cuarto del siglo V, se hizo un pavimento[43] con el tema de las amazonas cazadoras, que recuerda ya creaciones posteriores del arte bizantino (Cortejo de las Vírgenes y mártires de St. Apollinare en Ravenna)[44]. Entre tres árboles se representan dos amazonas a caballo, que alancean a dos fieras. Van defendidas por un escudo circular y el manto flota al viento. El tema de las amazonas es raro en el repertorio de los mosaicos del Oriente. Se repite en un mosaico de Antioquia, pero aquí luchan con guerreros, según el modelo griego. En un pavimento de la villa de Yaqto, una amazona alancea a un animal (*vid. infra*). Posiblemente se tenga en estos dos mosaicos, en el de Antioquía y en el de Yaqto, una contaminación con las escenas de caza, representadas en un mosaico hallado en el mismo edificio de Apamea, fechado en el primer cuarto del siglo V[45]. Es probable que en esta caza de bestias feroces se simbolice la virtud.

---

38 BALTY, J., *Mosaïques antiques de Syrie*, pp. 36-41; Id., «La mosaïque au Prôche-Orient I», pp. 442-443, láms. XLIV-XLV.

39 BALTY, J., *Mosaïques antiques de Syrie*, pp. 94-99.

40 BALTY, J., «La mosaïque au Prôche-Orient I», pp. 410, lám. XLII,1.

41 HARRISON, E. B., «Charis, Charites», en: *LIMC* III, pp, 191-203. Sobre los mosaicos hispanos con este tema, cf. BALIL, A., «El mosaico de «las tres Gracias» de Barcelona», *AEspA* 31, 1958, pp. 63-95, con parelelos; BARRAL, X. *Les mosaïques romaines de la Regio Laietana (Barcelone et ses environs),* Barcelona 1978, 5. 44-47; LÓPEZ MONTEAGUDO, G., et alii, «El simbolismo del matrimonio en el mosaico de Fuente Alamo (Puente Genil, Córdoba) y otros mosaicos hispanos inéditos», *Latomus* 47/4, 1988, pp. 785-804.

42 BALTY, J., «La mosaïque au Prôche-Orient I», p. 413, lám. XXXVIII,1.

43 BALTY, J., *Mosaïques antiques de Syrie*, pp. 114-117; AMAD, G., *Le mythe des amazones dans la mosaïque antique,* Beyrouth 1975, pp. 1214, fig. 4; DULIÈRE, C., *La mosaïque des Amazones, Fouilles d'Apamée de Syrie. Miscellanea* 1, Bruxelles 1968; DEVAMBEZ, P.; KAUFFMANN-SAMORAS, A., *LIMC* I, pp. 586-653.

44 NEHLI, E., *Die Mosaiken von Ravenna*, Stuttgart 1970, pp. 25-26, lám. 4-5.

45 BALTY, J., *Mosaïques antiques de Syrie*, pp. 104-109; Id., *La grande mosaïque de chasse du triclinos*, Fouilles d'Apamée de Syrie. Miscellanea 2, Bruxelles 1969. Sobre los mosaicos con escenas de caza, cf. DUNBABIN, K. M. D., *op. cit*. pp. 46-64; BLÁZQUEZ, J. M.; LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Iconografía de la vida cotidiana: temas de caza», en: *Homenaje in memoriam de Alberto Balil*, Guadalajara 1990, pp. 59-88; LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «La caza en el mosaico romanos. Iconografía y simbolismo», *Antigüedad y Cristianismo* VIII, 1991, pp. 497-512.

Este mosaico con las amazonas cazadoras representa ya corrientes nuevas en el arte, con una acentuación del carácter decorativo. Figuras y paisaje se encuentran en el mismo plano paralelo al espectador. La escena está como en un tapiz. Este principio de composición se halla en el mosaico de la caravana de camellos, descubierto en el pórtico de la Gran Columnada de Apamea, fechado en el año 469[46].

*Meleagro y Atalanta*. Un segundo mosaico de escena de caza[47], bién descrita por Apollodoro (*Bibl*. I 8, 1-3), ha dado el barrio sudoeste de Apamea y se conserva *in situ*. Se fecha esta pieza en el último cuarto del siglo V. La escena representada es la cacería de animales salvajes, heridos por Meleagro y Atalanta, agonizantes o saltando sobre la grupa del caballo.

Los dos personajes aparecen en la parte superior entre dos árboles de copa lanceolada, como los del mosaico anterior, a caballo, enfrentados y con *paludamentum* al viento. Meleagro va vestido a la moda persa del siglo V, con tiara sasánida cubierta de piedras preciosas. Lleva lanza, mientras que Atalanta porta arco y carcaj. La escena es de una gran violencia. La leyenda mitológica de Meleagro y Atalanta, vinculada a la caza del jabalí de Calydon, es una de las más antiguas en el arte griego. Su sentido amoroso aparece ya en el Meleagro del trágico Euripides en el siglo V. El tema se repite en un mosaico de Biblos, con los protagonistas a pie, así como en la villa constantiniana de Antioquía, a los que nos referimos más adelante, y es frecuente en mosaicos de otras zonas del Imperio de época tardía, como en la villa de Cardeñajimeno (Burgos, España)[48], entre otros. Esta composición pasa a los sarcófagos con carácter funerario, por la muerte prematura del joven cazador.

Los mosaicos de las amazonas, de Meleagro y de Atalanta y el conjunto de mosaicos de uno de los pórticos de la Gran Columnada de Apamea (Caravana de camellos y trabajos alrededor de una noria), pertenecen al mismo taller.

Agrupamos a continuación una serie de seres mitológicos que se repiten en diferentes mosaicos, la mayoría ya citados.

*Attis*. Pequeños Attis alados rodean el emblema de Artemis en el baño hallado en Shahba-Philippopolis. Llevan a hombros una guirnalda de frutos y hojas, adornada con cintas y aves. La guirnalda, de origen funerario, tiene aquí un simple carácter decorativo. Los pequeños Attis transportando guirnaldas no tienen paralelos en otros mosaicos, ya que lo frecuente es la vinculación de los Erotes o *putti* con las guirnaldas. En el mosaico de Shahba-Philippopolis, como señala J. Balty, hay una interferencia entre la iconografía de Attis y la de Eros, lo que permite explicar la sustitución de uno por el otro. El tema en este mosaico es simplemente decorativo.

*Putti*. Erotes desnudos rodean la imagen del dios río de Ghallineh entre roleos de acanto. En un mosaico de Rastan[49], la antigua Arethusa, con representación de un paisaje portuario, cuatro *putti* juegan sobre una barca, junto a unas rocas, en presencia de un dios fluvial con remo senta-

---

46 BALTY, J., *Mosaïques antiques de Syrie*, pp. 110-111; DULIÈRE, C., *Mosaïques des portiques de la Grande Colonnade, Fouilles d'Apamée de Syrie*. *Miscellanea* 3, Bruxelles 1974.

47 BALTY, J., *Mosaïques antiques de Syrie*, pp. 118-123; Id., «Iconographie classique et identités régionales: les mosaïques romaines de Syrie», pp. 403, fig. 10; DULIÈRE, C., «Ateliers des mosaïstes de la seconde moitié du Ve siècle», en: *Colloque d'Apamée de Syrie I,* Miscellanea 6, Bruxelles 1969, pp. 125-128, lám. LII, 1; Id., «Les mosaïques de Syrie: au Ve siècle et leur répertoire», *Byzantion* LIV, 1984, pp. 460-661, lám. XI, fig. 1.

48 BLÁZQUEZ, J. M. et alii, «Atalanta y Meleagro en un mosaico romano de Cardeñagimeno (Burgos-España)», *Latomus* 45/3, 1986, pp. 555-567, con paralelos; LANCHA, L.; BARTOLOMÉ ARRAIZA, A., «Les mosaiques de la villa romaine de Cardeñagimeno (Burgos)», *AEspA* 61, 1988; LÓPEZ MONTEAGUDO, G., *et alii*, *Mosaicos romanos de Burgos*, CMRE XII, Madrid 1998, pp. 20-28.

49 BALTY, J., «La mosaïque en Syrie», p. 502, fig. 178.

do a la orilla. Se fecha en el siglo II. En el mencionado mosaico de Cassiopea hallado en Palmira *putti* rodean a la figura central.

Putti vendimiadores decoran la orla del mosaico con las bodas de Ariadna y Dionysos de Shahba-Philippopolis. En este mosaico ramas de vid sustituyen a las hojas de acanto, en alusión al tema central. También los putti están aquí en relación directa con el tema báquico y tienen un mero carácter decorativo. En estos frisos también se representan escenas de caza, en las que intervienen *putti*, como en el mencionado mosaico de Dionysos y Ariadna de la misma ciudad, con escenas en donde se afrontan, dos a dos, *putti* cazadores y animales salvajes.

En el mosaico ya mencionado de Afrodita y Ares, *putti* se disputan las armas de Ares; dos el casco, mientras que un tercero intenta levantar el escudo. Las representaciones de *putti* en las más diversas escenas son típicas de mosaicos de época constantiniana de Shahba-Philippopolis, como los *putti* en barcas que decoran el friso del citado mosaico de Thetys. Los *putti* navegan en barcas, reman o pescan con redes. *Putti* cazadores y animales están repartidos simétricamente por todo el friso que rodea al célebre emblema de las músicas procedente de Mariamin. También hay máscaras vegetales.

En la cenefa del mencionado mosaico de Apamea decorado con el tema Meleagro y Atalanta se representan *putti* cazadores, con lanzas y escudos, entre roleos de acanto. Se repiten dos escenas contra panteras o leones; en una el *putto* ataca a una fiera que se avalanza contra él, y en la segunda el *putto* se protege del asalto de la fiera con un escudo. Otras veces luchan fieras entre sí. Un oso ataca a un zebú o un tigre persigue a una gacela. El friso está también decorado con máscaras vegetales, con frutos de toda clase y con aves.

*Pelops e Hyppodamia*. Este mosaico con la escena de matrimonio entre Pelops e Hyppodamia se encuentra en el Museo de Damasco y es de procedencia desconocida[50]. Todos los personajes que intervienen llevan su correspondiente letrero, como es frecuente en los mosaicos sirios. Las escenas se representan en dos planos diferentes. En el lado izquierdo se encuentran Pelops, bien reconocible no solo por la inscripción, sino por el gorro frigio que cubre la cabeza. Pide a Oinomaos la mano de su hija Hyppodamia, en presencia de ella. A la derecha se ha figurado la *dextrarum iunctio* de los esposos. En la parte superior se representa la carrera de carros en la que Pelops triunfó sobre Oinomaos y se llevó a su hija. Está presente el cochero Myrtilos entre las dos cuadrigas, que por traición provocó la muerte de Oinomaos. Se representa una versión tardía de la leyenda que se lee en Apollodoros o en Pausanias, pues ni Píndaro ni el frontón de Olympia conocen a Myrtilos. La importancia de este mosaico estriba, como indica J. Balty, en que esta leyenda, conocida por los relieves de algunos sarcófagos del siglo III, es desconocida en mosaicos, salvo en éste.

## SARRÎN

En Sarrîn aparecieron entre 1982 y 1983 seis mosaicos que ilustraban temas mitológicos, dispuestos alrededor de un espacio central, que podría identificarse como un atrio con peristilo. Los mitos representados son Artemis con escena de caza, thiasos dionisiaco con Ariadna, rapto de Europa, triunfo de Afrodita, Heracles y Augé, Meleagro y Atalanta (Fig. 10). En la orla se encuentra el dios Nilo. Se fechan estos pavimentos en el siglo VI. Posiblemente se trata de un taller itinerante, procedente de Antioquia, que trabajó en Sarrîn y en Resafa[51].

---

50 BALTY, J., «La mosaïque en Syrie», pp. 498-500, fig. 175 d.

51 BALTY, J., *La mosaïque de Sarrîn (Osrhoène),* París 1990.



FIGURA 9. *Shahba-Philippopolis. Las tres Gracias. Museo de Souweida. (Foto G. López Monteagudo).*

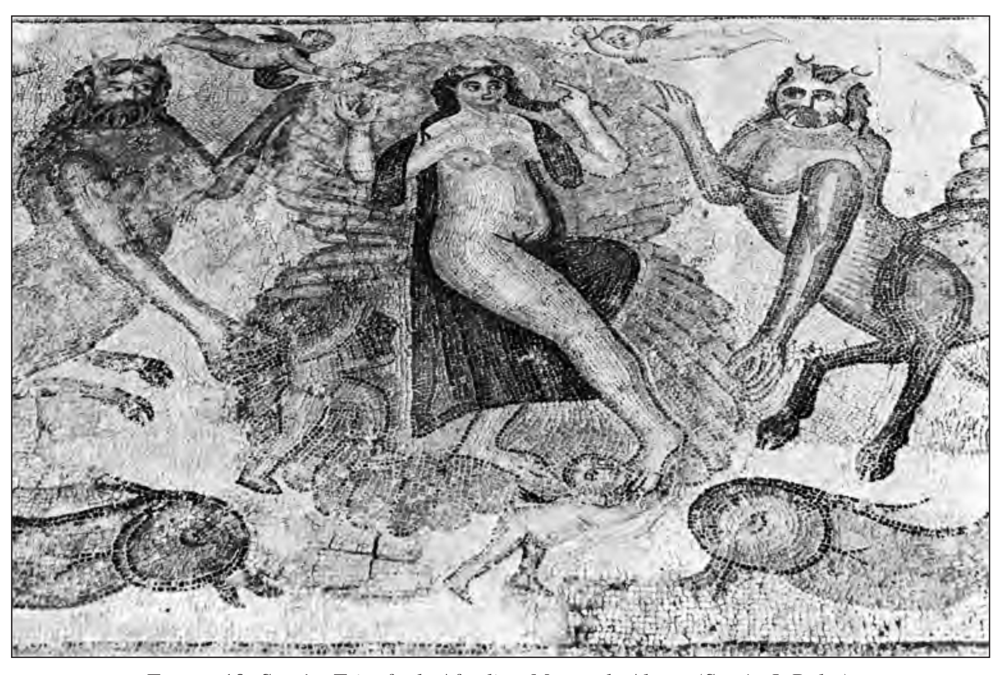


FIGURA 10. *Sarrîn. Triunfo de Afrodita. Museo de Alepo. (Según J. Balty).*

## ZEUGMA/SELEUCIA DEL EUFRATES

La ciudad helenística de Seleucia fundada hacia el año 300 a. C. por Seleuco I Nicátor, tras la muerte de Alejandro, se halla emplazada en la orilla oeste del Eúfrates en la ruta comercial que unía Anatolia y Mesopotamia, opuesta a la ciudad de Apamea, situada en la otra orilla del río. Seleuco construyó un puente de madera para facilitar las comunicaciones entre el Este y el Oeste, cuyo nombre, Zeugma, que en griego antiguo significa puente, conexión o cruce, sirvió para designar a las dos ciudades. Zeugma alcanzó en el siglo II d. C. un gran esplendor con el asentamiento de la Legio IV y el tráfico comercial, que produjo un aumento de la población en 7.000 habitantes y la construcción de ricas casas de dos pisos, decoradas con mosaicos y frescos. En el año 256 el lugar sufre el ataque de los partos, iniciándose entonces su decadencia[52].

*Triunfo de Neptuno*. En el siglo XIX circulaban ya en el mercado mosaicos procedentes de Seleucia, como el Triunfo de Neptuno[53], de mediados del siglo III, rodeado por medallones con los bustos de las Provincias, que en la actualidad se halla disperso entre varios Museos y colecciones privadas, componiendo un total de 41 fragmentos. El emblema central, que se conserva en una Colección privada de Bélgica, figura el Triunfo de Neptuno en carro tirado por cuatro caballos marinos, visto en posición frontal, sosteniendo con su mano derecha el tridente cruzado en diagonal, iconografía que recuerda muy de cerca al otro triunfo de Neptuno de Zeugma, procedente de la casa de Poseidón (*vid. infra*). Rodean el emblema dos cenefas, la primera decorada con roleos de hojas de acanto que encierran escenas de caza por erotes y ocho máscaras; la exterior está formada por un entrelazado de 32 medallones, según la reconstrucción hecha por I. Kriseleit, en cuyo interior figuran los bustos de las Provincias identificadas por sus nombres en griego, de las que sólo diez se hallan localizadas. Cinco de ellas, Britania, Galia, Macedonia, Raetia e Hispania, se conservan en el Pergamonmuseum de Berlin. Tres, Germania, Mauritania y Africa, en el Museum Studium Biblicum Franciscanum de Jerusalén, procedentes de la Colección Marcopoli de Aleppo. Panonia y Egipto forman parte de la colección del Dr. Adolphe Poche de Aleppo. De la orla de los erotes cazadores y las máscaras, prácticamente idéntica a la que bordea el mosaico de Heracles procedente de Homs que se conserva en el

52 KENNEDY, D., *The Twin Towns of Zeugma on the Euphrates*, JRA Suppl. 27, Portsmouth 1998.

53 WAGNER, J., *Seleukeia am Euphrat/Zeugma*, Wiesbaden 1976; PARLASCA, K., «Zum Provinzenmosaik von Belkis-Seleukeia am Euphrat», *Mosaïque. Recueil d'Hommages à Henri Stern*, Paris 1982, pp. 287-295; Id., «Neues zu den Mosaiken von Edessa und Seleukeia am Euphrat, III *CIMA*, Ravenna 1983, pp. 227-234; LANCHA, J., «Cinq fragments de la mosaïque des provinces (Balquîs-Séleucie sur l'Euphrate) conservés au Museu Nacional de Arqueologia e Etnologia, Lisbonne», *O Arqueologo Português* IV/3, 1985, pp. 155-176, en el que da como representación de otra de las provincias, Creta, un busto femenino fragmentario conservado en el mismo Museo (Fig. 1), identificación muy insegura ya que la alegoría de la posible provincia carece del halo, del letrero identificativo y de la corona torreada que portan todas las demás; KRISELEIT, I., *Altes Museum Pergamonmuseum. Antike Mosaiken*, Berlin 2000, pp. 45-51.

53 bis Este mosaico, que se fecha en el siglo III, está compuesto por cuatro paneles en los que se representan distintos episodios del mito de Heracles, desde su niñez hasta su apoteosis, identificadas las figuras por letreros en griego: Heracles niño estrangulando a las serpientes, acompañado de su hermano Ificles y de su madre Alcmene, en presencia de Anfitrión y de las Therapénides; Alcmene en compañía de Agnoia, representación alegórica de la ignorancia en alusión a la engañosa paternidad de Heracles; Heracles en el Jardín de las Hespérides; entrada de Heracles en el Olimpo, representado por la figura sedente de Zeus Olimpo, acompañado de Athanasía, alegoría de la inmortalidad, cf. LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Personificaciones alegóricas en mosaicos del Oriente y de Hispania: la representación de conceptos abstractos», en: *Actas del Congreso Internacional sobre la Tradición en la Antigüedad Tardía* (Madrid 1993), *Antigüedad y Cristianismo* XIV, Universidad de Murcia 1997, pp. 346, figs. 14-16; *Mosaico romano del Mediterráneo*. Catálogo de la exposición (Museo Arqueológico Nacional, Madrid 2001), 2001, pp. 152-153.

Museo de Maarat[53bis], se conocen 28 fragmentos. En la colección Marcopoli de Aleppo se guardan diez; ocho se conservan en el Pergamonmuseum de Berlin (máscara masculina, máscara femenina y seis fragmentos de la cacería); cuatro en el Museo Nacional de Arqueología de Lisboa (máscara femenina y erotes cazadores); dos en el Museo de las Termas de Roma (máscara masculina y femenina); uno en el Louvre (erote cazador); uno en la Sculpturesammlung de Dresde; uno en una colección privada de Erlangen. Un fragmento decorado con una máscara salió en el mercado de antigüedades de Macôn. La representación mitológica del Triunfo de Neptuno tendría en este mosaico un sentido alegórico político-geográfico en relación con el poder del imperio romano a mediados del siglo III.

*Rapto de Deyanira*. De este mosaico solo se conserva, en la Fortuna Gallery de Nueva York, el centauro que acompañaba a Deyanira.

En el siglo pasado algunos viajeros describieron algunos mosaicos de tema mito1ógico, hoy perdidos. Al sur de la villa de Balqis había dos *emblemata*[54] con los trabajos de Hércules, tema que gozó de gran aceptación en los mosaicos de Africa[55], de Hispania[56], de Gallia[57], etc., trabajos recordados frecuentemente por los escritores antiguos, como Apollodoros (*Bibl*. 114, 12-7), Sofocles (*Tarquinias* 1091-1192), Euripides (*Herakles* 359-435), Ovidius (*Met*. IX 182-199) y Virgilius (*En*. VIII 287-300). Seguramente se trata de los dos fragmentos conservados de un gran mosaico con los Trabajos de Hércules, procedente de Edessa (Birecik). En uno se representa la lucha de Heracles con el león de Nemea; en el segundo fragmento aparece el héroe en el Jardín de las Hespérides[58].

Las excavaciones recientes emprendidas en Balqis para salvar de las aguas a la antigua Seleucia del Eúfrates, han identificado tres casas romanas pavimentadas con espléndidos mosaicos de tema mitológico, la Casa de Dionysos, la Casa de Poseidón y la Casa del Eúfrates, que, junto a otros mosaicos, fueron trasladados al Museo de Gaziantep antes de que la presa de Birecik inundara el yacimiento. La mayoría de los mosaicos llevan inscripciones en griego que permiten identificar a los personajes representados.

*Bodas de Dionysos y Ariadna*. Procedente de la Casa de Dionysos y Ariadna. Finales siglo II o comienzos del III[59]. El mosaico, de forma rectangular, muestra una escena en la que intervienen diez figuras, presidida por Dionysos y Ariadna que aparecen en el centro sentados en una *kliné* detrás de una mesa, acompañados de sirvientes y músicos (Fig. 11). Delante de la pareja se ha figurado a un *putto* sosteniendo una copa de vino, a la izquierda hay tres figuras: una mujer, muy dañada sosteniendo algo hoy desaparecido, un joven con una antorcha y una figura de Pan tocando la siringa. A la derecha se ha representado una joven llevando en sus manos un cofre abierto lleno de joyas; detrás de ella aparecen dos figuras masculinas tocadas con frutos y hojas de hie-

---

54 BALTY, J., «La mosaïque au Proche-Orient I», p. 384.

55 GOZLAN, S., «Au dossier des mosaïques héracléennes: Acholla (Tunisie), Cartama (Espagne), Saint-Paul-Les Roman (Gaule)», *RA*, 1979, pp. 35-72.

56 BLÁZQUEZ, J. M., *Mosaicos romanos de Córdoba, Jaén y Málaga*, CMRE III, pp. 88-92, láms. 72, 92-95, fig. 24, con paralelos en mosaicos romanos; BALIL, A. «Mosaico con representaciones de los trabajos de Hércules hallado en Cártama», *BSSA* 43, 1977, pp. 371-379; BLÁZQUEZ, J. M. et alii, *Mosaicos romanos del Museo Arqueológico Nacional*, CMRE IX, Madrid 1989, pp. 42-44, láms. 22-25, 42-45, con paralelos en mosaicos romanos.

57 LAVAGNE, H., «Au dossier des mosaïques héracléennes», *REA*, 1979, pp. 269-290.

58 BINGÖL, O., *Malerei und Mosaik der Antike in der Turkey*, Mainz 1997, pp. 131-134, figs. 94-95.

59 ERGEÇ, R., «Rescue excavations by the Gaziantep Museum (1992-94)», en KENNEDY, D., *The Twuin Towns of Zeugma on the Euphrates*, JRA Suppl. 27, Portsmouth 1998, pp. 81-91, Fig. 1; CAMPBELL, S. y ERGEÇ, R., «New Mosaics», en *Ibid*., pp. 109-117, Fig. 7.1-7.11; CAMPBELL, S., «A new mosaic at Zeugma», VII *CMGR*, Túnez 1999, pp. 711-712, lám. CCXCIII.

dra; el primero es un hombre de pelo blanco, mientras que el segundo, un joven apoyado en un soporte rectangular, lleva una flauta en cada mano. Ariadna viste traje blanco y manto rojo y adorna su cabeza con una corona dorada, regalo de bodas de Dionysos. Aunque no hay letreros que indiquen los nombres de los personajes, no hay ninguna duda en la identificación de la escena por los paralelos en la misma Turquía y también en Shahba-Philippopolis.

*Mosaico de Telegé*. Procedente de una zona aterrazada por encima de la casa de Dionysos y Ariadna En el panel central se ha representado una figura en pie acompañada de la inscripción TELEGE. De los cuatro paneles rectangulares situados en torno se conservan las figuras de un pez, una cabra y un conejo. Los cuadrados de los ángulos van decorados con bustos acompañados de sus nombres. Se conserva en el Museo de Gaziantep[60].

*Triunfo de Poseidón*. Mosaico que ha dado nombre a la casa, donde cubría el suelo de una piscina[61]. En el centro de un panel rectangular se ha representado a Neptuno con el tridente (Fig. 12), sobre un carro dorado de caja curva tirado por dos caballos marinos, en posición frontal. El dios, representado como una robusta figura barbada, lleva manto gris sobre su cuerpo desnudo y el tridente cruzado en diagonal delante del torso. El fondo está decorado con gran variedad de fauna marina y las figuras de Oceanos y Tetis en la parte inferior, representados en la forma convencional de bustos que salen del mar con serpientes enrolladas sobre sus espaldas. Se data del segundo a mediados del siglo III.

*Venus marina*. Procedente de la Casa de Poseidón[62]. Rodeado de una orla con escenas de caza en la que intervienen erotes cazadores que, armados con lanzas y escudos cuatro de ellos, arremeten contra felinos, osos y un jabalí, mientras que un quinto dispara sus flechas a unos venados y otro venado es perseguido por un perro. En el emblema se ha representado a Afrodita en la concha sostenida por dos tritones, dentro del agua en la que nada un delfín (Fig. 13). En la parte superior dos erotes, colocados de forma inversa al grupo, coronan a la diosa, rodeados de una inscripción en griego con puntos de separación formados por hojas de hiedra, que identifica a los personajes e informa de que fue hecho por Zósimos de Samosata. Se data del siglo II a mediados del III. Este mosaico y el de Shahba-Philippopolis son importantes por ofrecer un tema tan poco frecuente en Oriente y tan abundante en los mosaicos del Norte de Africa[63].

*Pasifae, Dédalo e Icaro*. Procedente de la Casa de Poseidón[64]. Panel rectangular que cubría el tramo horizontal del pavimento en T del triclinio (Fig. 14). En un fondo arquitectónico, que figura la ciudad de Creta, se ha representado el taller de Dédalo[65]. En la escena intervienen cinco personajes, cuatro de ellos identificados por su nombre: a la derecha el grupo formado por Dédalo e Icaro trabajando la madera con la sierra, el hacha, el martillo, el escoplo y el cepillo; en el centro la nodriza Trofos hace de punto de conexión entre este grupo y el de la izquierda formado por dos personajes femeninos, Pasifae sentada en una banqueta y a su izquierda una joven anepígrafa que

---

60 ERGEÇ, R., Rescue excavations by the Gaziantep Museum (1992-94), en KENNEDY, D., *The Twin Towns of Zeugma on the Euphrates*, JRA Suppl. 27, Portsmouth 1998, pp. 81-91, Fig. 5.12-5.13.

61 ÖNAL, M., *Mosaics of Zeugma*, Estambul 2002, pp. 35-37.

62 ÖNAL, M., *Mosaics of Zeugma*, Estambul 2002, pp. 32-35.

63 LASSUS, J., «Vénus marine», *CMGR* I, 1965, pp. 175-192.

64 ÖNAL, M., *Mosaics of Zeugma*, Estambul 2002, pp. 12-17.

65 Sobre el mito de Dédalo en mosaicos, cf. SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P., «Dédalo en los mosaicos romanos», *Espacio, Tiempo y Forma II Historia Antigua*, 11, Madrid-UNED 1998, pp. 397-434: Id., «Mosaico con escena mitológica hallado en Lugo (España)», *La Mosaïque Gréco-Romaine* VIII (Actes du VIIIe Colloque Internarnational de la Mosaïque Antique et Médiévale, Lausanne-Suiza 1997, PAUNIER, D.-SCHMIDT, Ch. Edit.), coll. Cahiers d'Archéologie Romande 85-86 (2001), Lausanne 2001, pp. 147-160.



FIGURA 11. *Zeugma. Casa de Dionysos y Ariadna. Bodas de Dionysos y Ariadna. Museo de Gaziantep. (Según N. Basgelen).*



FIGURA 12. *Zeugma. Casa de Poseidón. Triunfo de Poseidón, Oceanos y Thetys. Museo de Gaziantep. (Según N. Basgelen).*

puede identificarse con Ariadna por su conexión con la muerte del Minotauro y por el papel que posteriormente jugará en el episodio de la vuelta de Dionysos de la India, tema del mosaico adyacente. Delante de Pasifae el artista ha figurado la cabeza de la vaca, el carcaj y un amorcillo con el arco y la flecha, como símbolo de la pasión amorosa de Pasifae. Datado en el siglo II.

*Triunfo de Dionysos*. Procedente de la Casa de Poseidón[66]. Panel cuadrangular que ocupaba el tramo vertical del pavimento en T del triclinio, formando composición con el anterior. El dios aparece de pie en carro tirado por felinos cuyas riendas sostiene una nike alada. Va vestido con túnica de mangas largas y manto rojo, lleva el tirso en la mano derecha y nimbo de divinidad aureolando su cabeza. El carro pertenece al tipo de caja curva con dos ruedas de ocho radios. Delante del grupo una ménade.danza tocando los címbalos. Los tres personajes van acompañados por sus nombres en griego. Datado en el siglo II.

*Eros y Psique*. Procedente de la Casa de Poseidón[67]. Es uno de los mosaicos más bellos por la orla de roleos de acanto, con flores y frutos y dos máscaras masculinas, que enmarca el emblema, en el que se ha representado a Eros y Psique, sentados en un diván y con los pies sobre un estrado. Eros toca su cabeza con hojas y posa su mano izquierda sobre el hombro izquierdo de Psique; lleva las alas desplegadas y en la mano derecha sostiene una corona de flores. A su derecha se ha figurado una gran crátera dorada sobre un pedestal. Psique va vestida con una amplia túnica y manto de tejido sutil que le cubre la cabeza, adornada con una corona vegetal. Lleva largos pendientes y se dirige hacia Eros con la mano izquierda vuelta para arriba, como en actitud de hablar. Se data entre el segundo siglo y mediados del III.

*Perseo y Andrómeda*. Procedente de la Casa de Poseidón[68]. La escena figura el mítico episodio de la liberación de Andrómeda por Perseo, en el momento en el que el héroe ya ha matado al *kethos* que yace muerto a sus pies, y ayuda a la joven a descender de las rocas donde se hallaba encadenada y en las que cuelgan las cadenas rotas, igual que en el mosaico de Antioquia (*vid. infra*). Perseo aparece totalmente desnudo, con un manto rojo anudado en el hombro derecho que cubre la espalda y el hombro y brazo izquierdo. En la mano de este lado sostiene la *harpé* y la cabeza de la medusa. Se toca con el típico gorro frigio y calza las sandalias aladas. Andrómeda va vestida con larga túnica y manto y se adorna con brazaletes. Tres inscripciones en griego indican los nombres de los personajes y del *kethos*. La escena ofrece tres novedades respecto a las representaciones conocidas, que consisten en la presencia de un espejo y una gran concha entre los dos protagonistas y de un ánfora a la derecha de Andrómeda[69]. Se fecha del segundo a mediados del siglo III.

*Aquiles en Skyros*. Procedente de la Casa de Poseidón donde debía decorar un estanque a juzgar por el caño de agua que muestra en el centro[70]. En un espacio arquitectónico, formado por columnas dóricas y una balaustrada en perspectiva, que representa el palacio del rey Licomedes, se ha representado el episodio mitológico bien conocido de Aquiles en Skyros descubierto por Ulises, con numerosos paralelos en mosaicos, baste recordar el pavimento hispano de la villa romana de La Olmeda, también en un marco arquitectónico[71]. Los personajes de Aquiles y Dei-

---

66 ÖNAL, M., *Mosaics of Zeugma*, Estambul 2002, pp. 18-21.

67 ÖNAL, M., *Mosaics of Zeugma*, Estambul 2002, pp. 27-31.

68 ÖNAL, M., *Mosaics of Zeugma*, Estambul 2002, pp. 38-40.

69 LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «El mito de Perseo en la musivaria romana. Particularidades hispanas», *Espacio, Tiempo y Forma* II/11, 1998, pp. 435-491; Id., «Perseo, viajero a Occidente. Documentos musivos», *L'Africa Romana* XIII, 2000, pp. 796-816.

70 ÖNAL, M., *Mosaics of Zeugma*, Estambul 2002, pp. 22-26.

71 BLÁZQUEZ, J. M., «Arte y mitología en los mosaicos palentinos», *Actas del I Congreso de Historia de Palencia*, I, Palencia 1987, pp. 361-403.




FIGURA 13. *Zeugma. Casa de Poseidón. Triunfo de Afrodita. Museo de Gaziantep. (Según N. Basgelen).*




FIGURA 14. *Zeugma. Casa de Poseidón. Pasifae, Dédalo e Ikaro. Museo de Gaziantep (Según N. Basgelen).*

damia, flanqueados por Ulises y Licomedes, todos figurados en actitud de movimiento, centran la composición. El héroe, vestido aún de mujer, con el pelo rojo y rasgos afeminados, ha tomado ya las armas, la lanza, el escudo y el puñal. En un segundo plano se han figurado la madre y las hermanas de Deidamia; detrás de Ulises se ve a uno de los soldados que le acompañaban. Se data del siglo II a mediados del III.

*Sátiro y Antiope y Galatea*. Procedente también de la Casa de Poseidón. El mosaico se halla dividido en dos paneles superpuestos[72]. En el de arriba se ha representado a Antiope en pie, con pandereta en la mano derecha, rechazando con la izquierda el acoso de Zeus en forma de sátiro que, sosteniendo el *pedum* y la piel de pantera en el brazo izquierdo, coge el extremo del manto de la joven. Ambos personajes, que adornan sus cabezas con coronas vegetales, aparecen identificados por su nombre escrito en griego en la parte superior del cuadro[73]. El panel situado debajo del anterior muestra a la ninfa Galatea, también identificada por el letrero en griego escrito en la parte superior derecha, montada sobre una pantera marina. Va vestida con túnica y manto, que le cubre las piernas y que la nereida levanta con su mano derecha por la espalda. Se data en la primera mitad del siglo III.

*Eufrates*. Procedente de la Casa a la que ha dado nombre[74]. Pavimento de forma rectangular compuesto por tres paneles. En el central se ha representado la clásica alegoría del río como un personaje barbado, sentado junto a un arbol, vertiendo el agua del ánfora que sostiene en su mano derecha[75]. En los dos paneles laterales se han figurado sendas ninfas recostadas en un paisaje acuático, en uno de los cuales aparece también una construcción porticada, del tipo empleado en la representación de las villas marítimas[76]. Se data entre el siglo II y mediados del III.

*Herakles y las Musas*. Fragmento del pavimento que decoraba la barra horizontal de la composición en T del triclinium de la Casa del Eúfrates[77]. Se han conservado dos musas identificadas por sus nombres en griego y acompañadas de sus atributos característicos. Ambas adornan su cabeza con hojas y plumas. En el extremo izquierdo aparece Klio, musa de la historia, sentada sobre su bloc y llevando en su mano izquierda unas tabletas. A su lado y dirigiéndole la mirada se halla de pie Euterpe, musa de la música, vestida con túnica de mangas largas y manto, sosteniendo en cada mano una doble flauta. A continuación subsisten restos de una figura en pie anepígrafa, identificada por el puntero que sostiene en su mano izquierda como Urania. Los restos de una clava en el suelo parecen indicar que la última figura de la composición era Herakles. El mosaico se fecha entre el siglo II y mediados del III.

---

72 ÖNAL, M., *Mosaics of Zeugma*, Estambul 2002, pp. 42-43.

73 Sobre el tema de la ninfa sorprendida o agredida, cf. LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Representaciones de la ninfa Cirene en los mosaicos romanos», *Atti del Convengo Internazionale di Studio su Cirene e la Cirenaica nell'antichità* (Frascati 1996), Università La Sapienza de Roma 2003, pp. 319-332.

74 ÖNAL, M., *Mosaics of Zeugma*, Estambul 2002, pp. 52-53.

75 Sobre este tipo de representaciones en mosaicos, cf. SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P., «Representaciones alegóricas de fuentes y ríos en los mosaicos romanos de Hispania», *Termalismo Antiguo. I Congreso Peninsular* (Arnedillo, Logroño 1996), Madrid (UNED-Casa de Velázquez) 1997, pp. 453-465.

76 LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Representaciones de ciudades en mosaicos romanos del Norte de Africa», *Atti X Convengo di Studi su l'Africa Romana* (Oristano, Cerdeña 1992), Universidad de Sassari 1994, pp. 1241-1257; SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P., «Mosaicos y espacio en la villa romana de Fuente Alamo (Córdoba, España)», *Atti X Convengo di Studi su l'Africa Romana* (Oristano, Cerdeña 1992), Universidad de Sassari 1994, pp. 1289-1304; NEIRA JIMÉNEZ, M. L., «Sobre la representación de ciudades marítimas en mosaicos romanos», *Espacio, Tiempo y Forma II (Historia Antigua)*, 10, Madrid-UNED, 1997, pp. 219-251.

77 ÖNAL, M., *Mosaics of Zeugma*, Estambul 2002, pp. 46-49.

*Paideia, Arete y Sofía*. Pavimento cuadrangular que decoraba el tramo vertical de la composición en forma de T del triclinium de la Casa del Eúfrates. La escena la componen tres figuras femeninas, dos en pie y una tercera sentada en el centro, identificadas por los nombres en griego que las acompañan como las personificaciones de Paideia (Educación), Arete (Virtud) y Sofía (Sabiduría). Esta representación se enmarca entre las conocidas con el mismo tema procedentes de Shahba-Philippopolis y Antioquía[78]. Se fecha el siglo II.

*Gé*. Procedente también de la Casa del Eúfrates[79]. Se trata de un panel muy decorativo formado por dos orlas laterales y un cuadrado que inscribe un círculo, decorado con ocho peltas, dentro del cual se inscribe a su vez una estrella de ocho puntas formada por la intersección de dos cuadrados, que origina un octógono en el que se ha figurado el busto de Gé, con cornucopia y corona vegetal adornando su cabeza. Se data en el siglo II.

*Escena de banquete*. El pavimento, que se data entre el siglo II y mediados del III, está formado por una bella orla de roleos de hojas de acanto decorada con erotes cazadores y máscaras, con paralelos próximos en la orla del mosaico del Triunfo de Neptuno y las Provincias (*vid. supra*)[80]. En el emblema se han representado tres figuras femeninas sentadas en torno a una mesa circular, delante de un marco arquitectónico, acompañadas de dos sirvientas. Una inscripción en griego sobre sus cabezas las identifica como las Synastirosas. Debajo de sus pies, otra inscripción indica el nombre del artista: «Zosimos lo hizo», nombre que también aparece en el mosaico del Triunfo de Afrodita procedente de la Casa de Poseidón (*vid. supra*).

*Parténope y Metiochos*. Procedente de una casa romana situada en la zona D[81]. Escena formada por las figuras de Partenope y de Metiochos, sentados en una *kliné*, acompañados de sus respectivos nombres en griego, con una iconografía muy próxima a la representación de Afrodita y Adonis de la Atrium House de Antioquia, que se data a comienzos del siglo II, y menos con el mosaico del mismo tema procedente de la House of the Man o Letters[82]. Finales del siglo II o comienzos del III. Se conserva en el Museo de Gaziantep y en la Ménil Collection de la Universidad de Houston.

*Figura alegórica*. Este mosaico fue llevado a Gran Bretaña en el siglo XIX y en la actualidad se conserva en el British Museum[83]. Consta de un panel rectangular en el que se ha representado a una joven reclinada en un paisaje arquitectónico, llevando en su mano derecha un vaso, con paralelos muy próximos a las representaciones de las ninfas que acompañan al mosaico del río Euphrates (*vid. infra*) y a la figura de Tryphe de la House of Drunken Dionysus, piso superior, de Antioquia[84]. A los lados dos paneles cuadrangulares con las figuras alegóricas de las Estaciones.

*Ménade*. Las excavaciones de 1998 pusieron al descubierto un pavimento muy destrozado, compuesto por tres paneles, bordeados y separados entre sí por una orla de roleos de hojas y raci-

---

78 LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Personificaciones alegóricas en mosaicos del Oriente y de Hispania: la representación de conceptos abstractos», *Antigüedad y Cristianismo* XIV, 1997, pp. 335-361.

79 ÖNAL, M., *Mosaics of Zeugma*, Estambul 2002, pp. 44-45.

80 ÖNAL, M., *Mosaics of Zeugma*, Estambul 2002, pp. 60-63.

81 CAMPBELL, S. y ERGEÇ, R., «New Mosaics», en KENNEDY, D., *The Twuin Towns of Zeugma on the Euphrates*, JRA Suppl. 27, Portsmouth 1998, pp. 121-127, Fig. 7.19-7.23; ÖNAL, M., *Mosaics of Zeugma*, Estambul 2002, pp. 54-57.

82 LEVI, D., *op. cit.,* 1947, pl. II c, XX c, CXLII a; KONDOLEON, C., *Antioch. The lost Ancient City*, Princeton 2000, pp. 174-175.

83 KENNEDY, D., «Miscellaneous artefacts», en KENNEDY, D., *The Twuin Towns of Zeugma on the Euphrates*, JRA Suppl. 27, Portsmouth 1998, pp. 129-130, figs. 8.1 y 8.2.

84 LEVI, D., *op. cit.,* 1947, pl. LI b.

mos de vid[85]. Formando parte de esta orla subsiste en el Museo de Gaziantep parte de la cabeza de una ménade y del tirso, la llamda Gipsy Girl, así como de una hoja de vid. Del emblema central quedaban, en el momento del descubrimiento, restos de una figura sentada vestida con amplias vestiduras, acompañada de una joven de la que sólo se veía el brazo derecho adornado con una pulsera. Se data en el siglo II.

*Acrato y Eufrosine*. Descubierto en el mismo edificio que el anterior, este pavimento se halla muy bien conservado (Fig. 15). El panel figurado muestra a Akrato y Eufrosine, identificados por sus nombres en griego, recostado cada uno en una kliné. A la sombra de un arbol, Eufrosine extiende con su mano derecha una copa en la que Akratos vierte el vino de un ryton. A la derecha se ha colocado una gran crátera sobre alto pedestal. Este recipiente, relacionado con el vino y lo dionisiaco, constituye un elemento característico de los mosaicos de Zeugma, ya que se repite en el pavimento de Eros y Psique.

*Dionysos*. Panel cuadrangular que inscribe un círculo de sogueado decorado con el busto de Dionysos, cuyos largos cabellos, adornados con hojas de hiedra y de vid, caen sobre los hombros[86]. Se fecha entre el siglo II y mediados del III. Por el estilo, es probable que pertenezca al mismo pavimento otro panel fragmentario, de forma circular, conservado en el Museo de Lisboa, en el que se aprecia un busto femenino hacia la derecha, adornada la cabeza con hojas y llevando algo que podría ser una cítara o un volumen y que la identificaría con la musa Erato o Calliope[87].

Otras escenas mitológicas representadas en los mosaicos de Zeugma son Poseidón y Tetis, Aquelóo, Medusa. Un mosaico de Orfeo se da como procedente tal vez de Seleucia o de Lyrbe[88]

## *ANTIOQUÍA Y ALREDEDORES*

La capital de Siria alcanzó un gran nivel artístico y económico, como lo indican las villas decoradas con excelentes mosaicos[91], de gran calidad artística siempre. Se agrupan por temas mitológicos siguiendo un orden cronológico en lo posible[92].

*Concurso de bebida entre Herakles y Dionysos*. Los temas dionisiacos están bien representados en los mosaicos de Antioquía. En la llamada Atrium House ya se encuentra un panel con el concurso de bebida entre Dionysos y Herakles. Dionysos está bebiendo, recostado en el suelo, semidesnudo, sujetando el thyrso en su mano izquierda levantada (Fig. 16). Le acompañan Hera-

---

85 BASGELEN, N.; ERGEÇ, R., *Belkis/Zeugma. Halfeti. Rumkale. A last look at History*, Istanbul 2000, p. 38; ÖNAL, M., *Mosaics of Zeugma*, Estambul 2002, pp. 58-59.

86 ÖNAL, M., *Mosaics of Zeugma*, Estambul 2002, pp. 64-65.

87 Identificada erróneamente (*vid. supra*) con la provincia Creta por LANCHA, J., «Cinq fragments…», 1985, cit., pp. 155-176.

88 INAN, J., *Toroslar'da Antik bir kent. Lyrbe? Seleukia?,* Istanbul 1998, pp. 84-86, figs. 33, 77, 79, 127-128.

89 YENER, E.; OLMER, F., «Orthasia Mozaik Kurtama Kazisi ve Mozaik Kaldiri (1955)», VII *Müze Kurtama Kazilari Semineri*, 1997, pp. 275-298, figs. 3-18; SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P., «Leda y el cisne en la musivaria romana», *Espacio, Tiempo y Forma* I/12, 1999, pp. 347-387, Fig. 27.

91 FESTUGIÈRE, A. J., *Antïoche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959; GONZÁLEZ BLANCO, A., *Economía y sociedad en et Bajo Imperio según San Juan Crisóstomo*, Madrid 1980; PETIT, P., *Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe siècle après J.C*, Paris 1955.

92 LEVI, D., *Antioch Mosaic Pavements*, Princeton 1947. A esta obra hay que añadir la bibliografía más reciente a cargo sobre todo de CAMPBELL, S., *The Mosaics of Aphrodisias in Cariae*, Toronto 1991; FATIH CIMOK (ed.), *Antioch Mosaics. A Corpus*, Estambul 2000; PARRISH, D., «Essai d'identification d'un atelier de mosaïstes à Antioche-sur-l'Oronte», *CMGR* VIII, Lausanne 2001, pp. 299-313; y KONDOLEON, C., (et al.), *Antioch. The lost ancient city*, Princeton 2001.




FIGURA 15. *Zeugma. Akrato y Eufrosine. Museo de Gaziantep (Según N. Basgelen).*

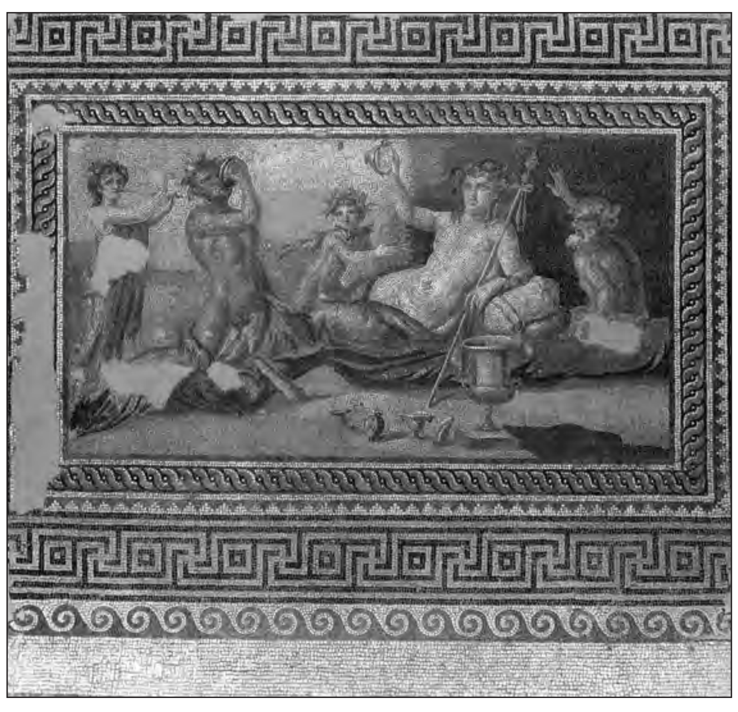


FIGURA 16. *Antioquía. Atrium House. Concurso de bebida entre Dionysos y Heracles. Worcester Art Museum. (Según C. Kondoleon).*

kles y Silenus, vistos de tres cuartos. Silenus, sentado, se halla colocado junto a Dionysos elevando el brazo derecho. Herakles está bebiendo y entre él y Dionysos se encuentra Ampelos. A sus espaldas se halla un tocador de flauta. Delante de los bebedores hay vasos por el suelo[93]. Este pavimento es el más antiguo de los hallados en Antioquía y debe datarse entre los años del gobierno del emperador Calígula y el año 115 en que hubo un terremoto y se destruyó el edificio. Se encontraba en el *triclinium* que estaba decorado con cinco *emblemata* con figuras tomadas del repertorio mitológico, bien conocido por la pintura de Pompeya y de Herculanum: Juicio de Paris, el concurso de bebida, personajes del thyasos báquico, Aphrodita y Adonis, Polyphemo y Galatea y Psyche.

El mismo tema se repite en la House of Drinking Context. Dionysos está tumbado, semidesnudo, coronado por una corona vegetal, levantando un rython. Delante de él, Herakles, también semidesnudo, bebe mirando a Dionysos. Es bien reconocible por la clava. En el ángulo izquierdo baila una ménade al son del tambor. Viste túnica azul oscuro con *kolpos* y un corto manto[94]. Se fecha este mosaico en época severiana.

*Dionysos ebrio*. De la House of The Drunken Dionysos procede el mosaico que le ha dado nombre, con Dionysos ebrio, visto de frente, semidesnudo, apoyado en un sátiro y vertiendo el vino de su kantharos en la boca de una pequeña pantera. Su mano izquierda sujeta el *pedum*. Se fecha este mosaico en la época de los emperadores Hadrianus-Antonino[95].

*Thyasos báquico*. En la llamada Constatiniana Villa la habitación I estaba decorada con figuras del thiasos báquico dentro de medallones ovoides y circulares: sátiro danzando desnudo, con párdalis terciada al pecho. Su mano derecha levanta un *pedum* sobre la cabeza; joven ménade danzando en el medallón contrapuesto al anterior; Herakles recostado en el suelo, casi desnudo, con la clava, en el medallón central; bustos contrapuestos de sátiro, en actitud orgiástica, y de ménade, ambas figuras con thyrsos. Esta última figura se repite en un medallón central y busto de Sileno en el lado opuesto[96]. La figura más importante es un busto de Dionysos, de una gran elegancia y dignidad, que viste solo una *párdalis* echada sobre el hombro derecho. La cabeza está rodeada por hojas de vid y racimos de uvas. Corona la cabeza un objeto picudo que se ha interprado como un símbolo fálico, un objeto del culto de un dios de la naturaleza y de la fertilidad, pero no hay paralelos ni en la literatura, ni en las representaciones. Podría tratarse de un *baetylus*, que es uno de los atributos de Sabazios, dios de origen traco-frigio, muy parecido a Dionysos. En este caso, sería un busto de Dionysos-Sabazios.

---

93 LEVI, D., *Antioch Mosaic Pavements*, Princeton 1947, pp. 21-24, láms. I a, CXLVII-CXLVIII; CAMPBELL, S., *The Mosaics of Antioch*, Toronto 1988, pp. 20-21, lám. 72; KONDOLEON, C., «Mosaics of Antioch», en KONDOLEON, C. (et al.), *Antioch. The lost ancient city*, Princeton 2001, pp. 66-71, fig. p. 62.

94 LEVI, D., *op. cit*., pp. 156-159, lám. XXX, fig. 59: DOBBINS, J. J., «The Houses of Antioch», en KONDOLEON, C. (et al.), *Antioch. The lost ancient city*, Princeton 2001, pp. 53-57, Figs. 1-4. En la casa de Phönix (D., Levi, *op. cit*., p. 54, lám. IX a) había también un sátiro y una ménade bailando, tema de inspiración helenística, que era muy popular en las casas de Pompeya, Stabiae y Roma, cf. BALTY, J., «La mosaïque au Prôche-Orient I», p. 361, lám. VII, fig. 2.

95 LEVI, D., *op. cit*., pp. 40-45, lám. VII b, fig. 13; CAMPBELL, S., *op. cit*., pp. 63, lám. 188. En el museo de Shahba-Philippopolis se conserva un mosaico con Dionisos ebrio, desnudo y nimbado, llevando un thyrsos en su mano izquierda y rhyton en la derecha levantada, acompañado de una pantera y sátiro que porta *pedum* y un recipiente. Debajo de él hay un cesto, cf. BALTY, J., «La mosaique en Syrie», p. 428, fig. 174 C. En otro mosaico sirio de Arvad hay un busto de Dionysos adornado con uvas y frutos.

96 LEVI, D., *op. cit*., pp. 244-248, láms. LVIII, CLXII.

97 LEVI, D., *op. cit*., pp. 45-46, lám. VII c; CAMPBELL, S., *op. cit*., pp. 73-74, láms. 203-204.

Un segundo thyasos báquico se encuentra en la casa de este nombre. Dionysos, ebrio, ocupa el centro de la composición, con thyrsos en su mano izquierda. Vierte el vino de un rython en la boca de una pantera. Su cabeza está coronada por una corona de pámpanos; a su izquierda se encuentra una ménade vestida y a su derecha un sátiro con *pedum*[97].

*Triunfo de Dionysos*. Esta composición aparece también, como no podía ser menos, en los mosaicos de Antioquía. Un triunfo de Dionysos decoraba un pavimento, en gran parte hoy perdido, de la llamada House of the Triumph of Dionysos[98]. En el grupo central iba el dios, coronado por una espléndida corona de hojas y flores y con mirada melancólica, sobre un carro tirado de tigres, colocado de frente[99]. Una ménade, envuelta en un manto, marcha junto al carro. Entre esta figura y la próxima ménade, bailando, se encuentra en el suelo la mística cista, cilíndrica, cubierta. Esta segunda ménade lleva un tympanon decorado en su mano izquierda. Vuelve la cabeza, adornada con una rica corona de flores, hacia Dionysos. La mano derecha sostiene un thyrsos. Sigue Pan, con la cabeza adornada de hojas entre sus largos cuernos, danzando y sosteniendo un kantharos. En el lado izquierdo danzaba otra ménade. Doro Levi[100] menciona en la habitación 5 de esta casa dos mujeres de una escena de Bacanal, hoy prácticamente perdida.

*Dionysos y Ariadna*. En esta misma casa, en un mosaico muy dañado, se representaba muy probablemente a Ariadna abandonada[101].

El encuentro de Dionysos y Ariadna decoraba el mosaico del triclinium de la casa antioqueña de Dionysos y Ariadna[102]. La escena está representada dentro de una decoración arquitéctonica formada por cuatro columnas corintias colocadas sobre alto podium. En la cornisa se encuentran dos grifos rampantes[103] en torno a una crátera, y dos águilas en los extremos junto a sendas copas. La parte central está ocupada por Dionysos, de pie y cubierto con manto, la cabeza con nimbo y el thyrso en su mano derecha levantada, delante de Ariadna dormida sobre una roca. Esta viste un chiton y lleva la cabeza coronada con hojas y cubierta con velo que cae a ambos lados de la cabeza y que sujeta con su mano izquierda. Su mano derecha sujeta el hilo que había salvado a Theseus. Encima de Ariadna se encuentra Eros desnudo. A los lados se hallan dos figuras del thyasos: una ménade de pie y colocada de tres cuartos; viste chiton y su mano izquierda sujeta una copa. En el otro lado se halla un sátiro, también de pie y delante de una pared. El gesto del rostro, como el de la ménade, expresa admiración. No va desnudo, sino que viste el traje con el que solía presentarse en el drama satírico.

---

98 LEVI, D., *op. cit*., pp. 93-99, lám. XVI c. D. Levi hace un estudio general de los temas y da paralelos nuevos. Sobre Dionysos en general, cf. GASPA, C., *LIMC* III, pp. 414-566.

99 Sobre este tipo de composición en posición frontal y su contaminación con el Triunfo de Neptuno, cf. LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Sobre una particular iconografía del Triunfo de Dionisos en la musivaria hispano-romana», *Anales de Arqueología Cordobesa* 9, 1998, pp. 179-210.

100 *Op. cit*. p. 92. Sátiros y ménades tocando los crótalos y danzando son frecuentes en los mosaicos de tema báquico de Antioquía.

101 LEVI, D., *op. cit*., pp. 99-100, lám. XV b.

102 LEVI, D., *op. cit*., pp. 142-149, láms. XXVII a, XXVIII, CLIV-CLV a, CLXXIX. Dionysos y Ariadna decoran también un mosaico de Shahba-Philippopolis y un segundo de Berytus.

103 Sobre los grifos en los mosaicos véase: BLÁZQUEZ, J. M., *Mosaicos romanos de la Real Academia de la Historia, Ciudad Real, Toledo,. Madrid y Cuenca*, Madrid 1982, pp. 18-19, fig. 12, con paralelos; Id., «Grifos y ketoi en mosaicos de Italia, Hispania, Africa y el Oriente», en *Imago antiquitatis. Religions et Iconographie du Monde Romain. Mélanges offerts à Robert Turcan*, Paris 1999, 119-128. Un grifo acompaña a Orfeo en el mosaico de Shahba-Philippopolis. Sobre el grifo en el arte cristiano en mosaicos de iglesias, como en la de Huarte, del siglo V, cf. BALTY, J., Les mosaiques de Syrie au Ve siècle et leur répertoire, p. 456, lám. XVI,1.

En esta casa, como ocurría en Zeugma, el ciclo de Dionysos se aúna con el de Perseus, que está en estrecha relación con el de Dionysos, como señala D. Levi. Dos paneles van decorados con parejas de danzantes báquicos. En el primero, un joven sátiro tocando la siringa, inclina su cuerpo hacia el lado izquierdo, mientras su acompañante, una ménade cymbalística, vuelve su cuerpo y brazos hacia la derecha. Ambos llevan la cabeza coronada. El sátiro porta una piel colgada del hombro. La ménade viste chitón y manto. En el segundo panel se encuentran un sátiro o Silenus y una tympanista. La posición de los cuerpos es la misma de la pareja anterior[104].

*Hermes y Dionysos*. En un mosaico de la habitación 3 del Bath D de Antioquía se representa a Hermes desnudo, visto de frente, con manto colgado a la espalda, llevando al niño Dionysos recién nacido, a las ninfas de Nysa para que cuidadaran de él[105].

*Juicio de Paris*. En la mencionada Atrium House está representado en un mosaico el Juicio de Paris[106] que, vestido a la moda oriental, se sienta sobre una roca, vuelta la cabeza hacia Hermes, que calza sandalias aladas y sostiene el caduceo. Un manto cae de sus hombros. Delante se encuentran las tres diosas. Hera está sentada entre Athena y Aphrodita, ambas de pie. Las tres sostienen el cetro apoyado en los hombros. La escena se localiza en el campo y hay una columna, coronada por un árbol cuyas ramas la rodean por la parte superior. Psyche, alada, vistiendo manto y sosteniendo una antorcha, está encaramada sobre una roca, en el lado izquierdo, mientras que en el derecho se encuentra Eros, quizás con cetro, sobre una segunda columna, colocado detrás de Hera. El mosaico se conserva en el Museo del Louvre.

*Afrodita y Adonis*. En otro pavimento de la misma casa, del que falta la parte superior, se encuentran Afrodita y Adonis[107], ambos sentados sobre tronos. Adonis está desnudo y Aphrodita viste rico chiton con himation. En el lado derecho se encuentra un perro que vuelve la cabeza hacia la divina pareja.

*Despedida de Adonis*. Un mosaico de la llamada House of the Red Pavement, habitación 1[108], iba decorado con la despedida de Adonis. A la derecha aparece un templo con su atrium, cella y puerta, y árbol junto a la entrada. Delante de ella se encuentra Adonis, de pie, semidesnudo y apoyado en una rama del árbol. En su mano izquierda sostiene dos jabalinas. Delante se halla una dama totalmente envuelta en un chiton, con cetro en su mano izquierda, mientras extiende su brazo derecho hacia el acompañante. Entre ambas figuras se encuentra Eros.

*Polifemo y Galatea*. La llamada House of the Polyphemus recibe su nombre de la decoración de un mosaico con esta composición[109]. Polifemo está desnudo sentado sobre una roca, vuelta la

---

104 LEVI, D., *op. cit*., pp. 151, lám. XXIX b.

105 LEVI, D., *op. cit*., pp. 287-289, láms. LXV b, CLXVI; CAMPBELL, S., *op. cit*., pp. 16-17, lám. 64.

106 LEVI, D., *op. cit*., pp. 16-21, lám. 1. b, CXLV; CAMPBELL, S., *op. cit*. p. 19-20, lám. 70; KONDOLEON, C., «Mosaics of Antioch», en KONDOLEON, C., (et al.), *Antioch. The lost ancient city*, Princeton 2001, pp. 66-71, fig. p. 62. El tema del Juicio de Paris está documentado en un mosaico hispano del Bajo Imperio, procedente de la Bética, cf. BLÁZQUEZ, J. M., «Mosaicos romanos del Campo de Villavidel (León) y de Casariche (Sevilla)», *AEspA* 58, 1985, pp. 115-117, fig. 13, con parelelos en mosaicos romanos; BLÁZQUEZ, J. M. et alii, «Hallazgos de mosaicos romanos en Hispania (1977-1987)», *Espacio, Tiempo y Forma* II (Historia Antigua), 6, 1993, pp. 221-260.

107 LEVI, D., *op. cit*., pp. 24-25, láms. II c, CXLII a; CAMPBELL, S., *op. cit*. pp. 20, lám. 71.

108 LEVI, D., *op. cit*., pp. 80-82, lám. XII b. El mismo tema se encuentra en mosaicos hispanos de la Bética, aunque con distinta ejecución, cf. BLÁZQUEZ, J. M., *Mosaicos romanos de Sevilla, Granada, Cadiz y Murcia*, Madrid 1982, pp. 50-51, fig. 13, lám. 17; BLÁZQUEZ, J. M. et alii, «La mitología», *cit*.. pp. 122-123; SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P., «La iconografía de Venus en los mosaicos romanos», VI *CIMA*, Guadalajara 1994, pp. 393-406; Id., «Sobre el mosaico perdido de Galatea, Itálica (Sevilla)», *Antigüedad y Cristianismo* VIII, Murcia, 1991, pp. 531-540.

109 LEVI, D., *op. cit*., pp. 25-28, láms. III a CL a; CAMPBELL, S., *op. cit*., pp. 30-31, láms. 86-91. Polyphemos y Galatea adornan un mosaico hispano fechado alrededor del año 200, que recrea una pintura original del final del hele-

cabeza hacia la ninfa Galatea, que se encuentra colocada a la derecha, dirigiendo la cabeza hacia el enamorado amante, con el manto arqueado sobre su cabeza.

*Oceanos y Thetys*. Es uno de los mosaicos de más calidad artística de los decorados con este tema[110]. Se conservan de él solo fragmentos en la House of Oceanus and Thetys. Oceanos está sentado sobre una roca, semidesnudo, con un remo sostenido en su mano derecha, mientras apoya la izquierda sobre su pierna. La cabeza, barbada, va rodeada por mechones de pelo. El fondo del cuadro es un paisaje marino cubierto de peces. Thetys está también sentada en posición oblicua, semidesnuda igualmente, con las piernas cruzadas. Una serpiente de mar se enrolla en su brazo derecho. El manto cubre las piernas. El fondo del cuadro es también un paisaje marino.

La misma pareja se repite en un pavimento de la habitación 17 de la llamada House of Menander[111]. Un busto de Thetys se encontró en la Casa 2, de DH 35-U[112]. Un segundo busto de Thetys, en medio de un paisaje marino, con eros pescador cabalgando un delfín, se repite en la llamada House of the Boat of Psyches[113]. En esta misma casa un busto de Oceanos con remo y otro de Thetys, con *ketos* detrás de ella, decoran un mosaico[114]. Un busto de Thetys[115], con remo en su mano derecha y un delfín en la izquierda, mientras *putti* que cabalgan delfines se dirigen hacia la figura central, se encuentra en un mosaico de Yakto. El mar está lleno de peces. El busto de Thetys con remo al hombro derecho, rodeado de peces, se documenta en el edificio bajo el Bath F. En la Casa que lleva el nombre de la diosa, identificada por un letrero, se encuentra sobre la superficie del mar. El torso está desnudo. A su derecha un *ketos* levanta la cabeza, mientras que a su izquierda un Eros cabalga un delfín[116].

Los temas de Thetys y Oceanos, ya juntos, ya aislados, están, pues, bien representados en los mosaicos de Antioquía. Thetys, sola o acompañada de Oceanos, se documenta en mosaicos citados de Shahba-Philippopolis y de Zeugma (*vid. supra*).

*Thyasos marino*. Los temas del thyasos marino son composiciones bien conocidas en los mosaicos de Antioquía. Ya en la House of the Triumph of Dionysos[117] está representado. En el centro se encuentra un centauro barbudo con cuerpo de pez, que tira de las bridas de un caballo marino alado, de larga cola, sobre la que se sienta una Nereida semidesnuda, que sostiene el velo arqueado sobre la cabeza y apoya el brazo izquierdo en una cesta. Un Eros vuela delante de la Nereida. Sostiene en su mano derecha un espejo levantado. En el lado derecho, muy dañado, se halla un segundo centauro con cuerpo de pez, también con barba, que presenta un espejo a una nereida, a la que dirige su mirada. En la mano derecha lleva un remo apoyado en el hombro. La Nereida es parecida a su compañera.

---

nismo, cf. BLÁZQUEZ, J. M., *Mosaicos romanos de Córdoba, Jaén y Málaga*, Madrid 1981 pp. 13-17, láms. 1-2, 81. fig. 1-2, con paralelos en mosaicos romanos.

110 LEVI, D., *op. cit*. pp. 38-39, láms. VI, CXLIX a, CLXXXII; CAMPBELL, S., *op. cit*. pp. 60-61, láms. 178-182. Un busto de Thetys adorna un paviento hispano: BLÁZQUEZ, J. M., *Mosaicos romanos de Córdoba, Jaén y Málaga*, pp. 59-60, láms. 44-45 con paralelos en mosaicos romanos.

111 LEVI, D., *op. cit*., p. 214-215, lám. CLIX b.

112 LEVI, D., *op. cit*., pp. 222, lám. L a.

113 LEVI, D., *op. cit*., pp. 186, lám. XXXIX b.

114 LEVI, D., *op. cit*., pp. 168, lám. XXXV, CLVII.

115 LEVI, D., *op. cit*. p. 323-326, lám. LXXVI a.

116 LEVI, D., *op. cit*. p. 258-259, lám. CLXIII a; CAMPBELL, S., *op. cit*., p. 49, lám. 142.

117 LEVI, D., *op. cit*., pp. 349-350, lám. LXXXII c.

Un segundo Thyasos marino se encuentra en el Bath E[118]. En un panel una nereida, con velo sobre el cuerpo, cabalga sobre dos tritones. Uno de ellos lleva un *pedum* y su compañero una antorcha. El primero se llama, según el letrero colocado encima, Yaleos, y la nereida Pherousa, que vuelve la cabeza hacia el joven tritón. La nereida está desnuda, pero un manto cubre su pierna izquierda, mientras que sobre su cabeza se arquea un velo sostenido por los extremos por ella y por Yaleos. Su mano izquierda sostiene una fuente con dos objetos redondos, quizás sean frutos del mar. En el grupo de la derecha la nereida se llama Dinamene y el tritón Phorkys. La nereida cabalga desnuda con manto al viento. La mano izquierda agarra el brazo izquierdo del tritón.

En el segundo panel los dos tritones se dirigen hacia la derecha. También dos nereidas semidesnudas, con velos sobre ellas, cabalgan monstruos marinos. El tritón de la izquierda, de nombre Agreus, sostiene en sus manos una fuente llena de agua. La nereida se llama Kymodoke. El grupo de la derecha está en actitud erótica, con las cabezas tocándose y la mirada de uno fija en su acompañante. El nombre del tritón es Palemón y el de la nereida Aktee.

En otro mosaico se representa a la ninfa Galatea y al tritón Anabesineos, de perfil, con los brazos dirigidos hacia la ninfa. El tritón lleva barba y se encuentra colocado de perfil. Galatea con e1 cuerpo inclinado hacia Anabesineos, está en la postura típica de las nereidas, con el velo arqueado sobre ella. A la izquierda se encontraba un segundo tritón del que sólo se conserva un brazo que sostiene en alto una bandeja. De un cuarto panel sólo se conserva parte de Galatea y del tritón. En estos grupos la influencia del thyasos de Dionysos en su origen y en sus características, es clara[119].

*Personificaciones de ríos*. También en los mosaicos de Antioquía hay imágenes de ríos, como en un mosaico del Bath E[120]. En un mosaico de la House of Menander se representan dos figuras fluviales reclinadas en la actitud típica de estas divinidades[121]. Las inscripciones conservan sus nombres: Ladon, río de Arcadia, que discurre próximo a Olimpia, y de un riachuelo que corre cerca de Daphne y que fué considerado un hijo del dios fluvial de Arcadia. El nombre de la ninfa es Psalis.

*Despedida de Aquiles y de Briseida*. Este tema (*Il*. 327-348) gozó de aceptación en los mosaicos del Bajo Imperio. Baste recordar un mosaico hispano de Carranque (Toledo)[122] y un segundo de la capital de Lusitania, Emerita Augusta, con Briseida, Aquiles, Agamenón y Ulises debajo de los siete sabios[123].

---

118 LEVI, D., *op. cit*. pp. 269-272, láms. LXIII a-b, C, CLXIII-CLXIV; CAMPBELL, S., *op. cit*., pp. 8-9, láms. 13-21.

119 Sobre la iconografía del thyasos marino, cf. NEIRA, M. L. «Representaciones de nereidas. La pervivencia de algunas series tipológicas en los mosaicos romanos de la Antigüedad tardía», *Antigüedad y Cristianismo* XIV, 1997, pp. 363-402

120 LEVI, D., *op. cit*. pp. 272-273, lám. LXIII; CAMPBELL, S., *op. cit*., p. 8, lám. 12.

121 LEVI, D., *op. cit*. pp. 205, Lám. XLVI c. Sobre este tipo de representaciones en mosaicos, cf. SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P., «Representaciones alegóricas de fuentes y ríos», cit., pp. 453-465.

122 FERNÁNDEZ GALIANO, D., *Mosaicos romanos. In memoriam Manuel Fernández Galiano*, Madrid 1989, p. 260, lám. III; BLÁZQUEZ, J. M., «Mosaicos hispanos de tema homérico», VI CIMA, Guadalajara 1994, p. 279-280. La despedida de Briseida se repite en un mosaico de Malibú, de época hadrianea, cf. BALTY, J., «La mosaïque antique au Prôche Orient», p. 365. lám. IX, donde están presentes también los tres heraldos, Achilles, Patroklos y Phönix. El tema aparece en la pintura pompeyana, cf. KOSSATZ-DEISSMANN, A., *LIMC* III. pp. 157-167.

123 ÁLVAREZ, J. M., «El mosaico de los Siete Sabios», pp. 110-116, lám. 14,1; Id., *Mosaicos romanos de Mérida,* pp. 69-79, lám. 35. El tema se repite probablemente en un mosaico de Ecija (Sevilla), cf. LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Los mosaicos romanos de Ecija (Sevilla). Particularidades iconográficas y estilísticas», *CMGR* VIII, Lausanne 2001, p. 139, lám. X.

En los mosaicos de Antioquía aparece esta composición dos veces. En uno de ellos, Mosaic of Briseis'Farewell, se ven los dos bustos de Talthybios y de Eurybates. El primero lleva caduceo, símbolo de los heraldos. Tiene barba y se envuelve en su manto. El segundo heraldo, hoy perdido, llevaba también caduceo. En el lado opuesto se encontraba Patroklos. Briseida volvía la cabeza hacia Aquiles, que se debía encontrar colocado en la parte de la escena perdida[124]. El segundo mosaico se halló en la llamada House of Aion[125]. Aquiles se encuentra en el lado derecho sentado. Está colocado de tres cuartos y dirigiendo la vista hacia el centro. Lleva el torso desnudo y el manto le cae del hombro izquierdo. Su mano derecha la dirige a Briseida, colocada en el lado izquierdo, de tres cuartos. Viste peplos y manto. Entre los dos se halla el heraldo Talthybios, que viste túnica de lino con *apoptygma*. Los personajes están identificados por sus correspondientes inscripciones.

*Aquiles y Deidamia*. El mosaico con este tema se halla en la llamada House of the Porticoes[126]. Los dos personajes sentados son fácilmente identificables por las inscripciones. Deidamia viste manto y dirije su mirada hacia Aquiles, que viste también manto para hacerse pasar por mujer.

*Comus*. En este mosaico (DY Area 316) se representa una figura de pie, alada, delante de una segunda sentada o reclinada, a la derecha. Detrás de la primera figura hay una puerta de dos hojas. Este personaje viste *chiton* y dirige la mano izquierda hacia adelante. En el suelo hay un tympanon o quizás una copa. Detrás de la cama colocó el artesano una mesa pequeña redonda y debajo de ésta una copa y un cuenco de dos asas[127].

*Meleagro y Atalanta*. Este tema, que se repite en mosaicos de Byblos y en un segundo de Apamea y en Asia Menor, se encuentra en un mosaico de Antioquía, aunque de ejecución totalmente diferente. Se descubrió en la habitación I de la House of the Red Pavement. En la escena participan tres personas más el jabalí entre Atalanta y Meleagro[128]. La primera está colocada a la izquierda y el segundo a la derecha. La heroina viste túnica de cazador, calza altas botas de caza, al igual que sus acompañantes. Meleagro viste túnica y chlamys; sujeta la empuñadura de la espada, mientras que con la derecha sostiene la lanza. Atalanta está colocada de tres cuartos y sus acompañantes de frente. El tercer personaje está en una actitud parecida a la de Meleagro; lleva dos lanzas. Una composición similar se documenta en el mosaico hispano de Atalanta y Meleagro de Cardeñajimeno (Burgos)[129].

*Fedra e Hippolytos*. La misma casa ha dado otros personajes mitológicos: Fedra, Io y Argos, Andrómaca y Astyanax, Narciso, además de la ya mencionada despedida de Adonis. Todos estos pavimentos han aparecido en la habitación I. En la escena intervienen los tres protagonistas de la tragedia: Fedra, Hippolytos y la nodriza[130]. Sobre un alto pedestal, en el lado izquierdo, se encuentra una estatua de Afrodita, con el torso desnudo y cubiertas solo las piernas. Hippolytos está colocado de tres cuartos delante del *diptychon* caido al suelo. Su rostro expresa magnífica-

---

124 LEVI, D., *op. cit*. pp. 46-49, lám. VIII a; CAMPBELL, S., *op, cit.,* p. 52, lám. 159.

125 LEVI, D., *op. cit*. pp. 196-197, lám. XLIII c. CAMPBELL, S., *op. cit*., pp. 57, lám. 168.

126 LEVI, D., *op. cit*. pp. 111-115, lám. XVIII e.

127 LEVI, D., *op. cit*. pp. 50-54, lám. VIII c.

128 LEVI, D., *op. cit*. pp. 68-71, lám. XI a. Sobre Atalanta, cf. BOARDMAN, J.; ARRIGONI, G. LIMC. II, pp. 71-75. lám. XI b. Sobre la caza del jabalí de Calidón, cf. LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «La caza en el mosaico romano. Iconografía y simbolismo», *Antigüedad y Cristianismo* VIII, Murcia 1991, pp. 497-512.

129 LÓPEZ MONTEAGUDO, G., et alii, *Mosaicos romanos de Burgos*, Madrid 1998, pp. 21-28, fig. 5, láms. 7-12, 35-42, con todos los paralelos

130 LEVI, D., *op. cit*. pp. 71-75, lám. XI b.

mente un gesto de descontento. Viste túnica y un manto le cuelga del hombro izquierdo. La mano izquierda sostiene una lanza. En el lado opuesto se encuentra Phaedra, vestida con túnica y manto. En el centro de la composición se halla la nodriza de frente, con gorro que cubre su cabeza, dirigiendo la mano derecha hacia Fedra.

*Io y Argos*. En esta composición[131] también participan tres personajes: una dama con diadema sobre la cabeza, colocada en el centro, vista de tres cuartos, que se dirije a un varón que se encuentra en el lado izquierdo. La dama debe ser una reina o una divinidad. Viste chiton y manto, que cae de los hombros y cubre la parte inferior del cuerpo. La figura de la derecha apoya su brazo derecho en una pilastra, con un arbol detrás de ella. Viste *chiton* e *himation*. Ambas damas calzan sandalias. La tercera figura escucha atentamente la conversación de la dama colocada en el centro. Apoya también su mano derecha en una pilastra, junto a la cual hay un árbol. Su mano izquierda sostiene una siringa. Un *pedum* se apoya en la pilastra. Este objeto indica que se trata de un pastor. Viste túnica y manto.

*Andromacha y Astyanax (?)*. El mosaico está muy dañado[132]. En la escena intervienen cuatro figuras. La situada en el lado derecho ha desaparecido en gran parte. De la central falta un tercio del cuerpo y de la del lado izquierdo la cabeza. La figura de la derecha, vestida con túnica, mira a la colocada en el centro, un varón, con *chiton* e *himation*, que camina hacia la anterior. Un niño, colocado delante de las figuras, viste túnica y lleva al hombro una antorcha. Detrás de él y en segundo plano se encuentra una dama vestida con túnica. Está colocada de frente y contempla la escena principal.

*Narciso y Echo*. En un mosaico de la habitación nº 6 se encuentra Narcisus[133], de pie, con las piernas cruzadas, semidesnudo, y cubierto parcialmente con un manto. Unas rocas, que sitúan la escena en el campo, completan la composición. Una segunda figura, colocada a la derecha, podría ser la de una ninfa.

Narciso decora otros mosaicos de Antioquía, como en la House of the Buffet Supper[134]. En este mosaico Narcisus está sentado sobre una roca contemplando su imagen en el agua. Un letrero escrito en griego identifica al personaje. Cubre su cabeza una *kausia*. Detrás de la roca asoma la cabeza el perro. En el lado derecho se encuentra Eros con una antorcha. Echo se encuentra de pie en el lado izquierdo, vestido con túnica o exomis y manto. En el ángulo superior derecho hay un árbol.

Otra imágen de Narciso se halla en la House of Menader[135]. Narcisus, semidesnudo, se sienta sobre una roca, contemplando como siempre su rostro en el agua. En el lado izquierdo se ve la empuñadura de la espada. A ambos lados de Narcisus hay árboles sin hojas.

Todos estos mosaicos decorados con la figura de Narciso, al igual que las de Meleagro y Atalanta, siguen modelos diferentes. El mito de Narciso fue muy representado en los mosaicos, siguiendo modelos de la pintura pompeyana[136].

---

131 LEVI, D., *op. cit*. pp. 75-80, lám. XII a.

132 LEVI, D., op, cit. pp. 82-87, lám. XIII a. Sobre Andromeda, cf. SCHAUENBURG, K. *LIMC* I, pp. 774-790. Sobre Astyanax, cf. TONCHEFEN, O., *LIMC* II, pp. 929-937.

133 LEVI, D., *op. cit*., pp. 88-89, lám. XIV b, fig. 34. Narciso está representado en una pintura Masyaf de época de los Antoninos, cf. BALTY, J., *La peinture en Syrie, en: La Syrie des origines de l'époque achémenide à l'avènement de l'Islam*, pp. 534-535, fig. 194.

134 LEVI, D., *op. cit*. pp. 136-137, lám. XXIII c.

135 LEVI, D., *op. cit*. pp. 201, lám. XLV a.

136 LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Narciso y otras imágenes reflejadas en la musivaria romana», *CMGR* IX, en prensa. Sobre NARCISO, cf. RAFN, B. *LIMC* VI, pp. 703-711.

*Ninus y Semiramis*. El mosaico con este tema apareció en la House of the Man of letters[137]. Se representa el interior de una habitación con dos camas paralelas. En la de la izquierda un joven está recostado sobre una almohada. Viste túnica con *clavi* verticales. Su mano derecha sostiene el retrato de una joven. Delante de él se encuentra una joven que lleva túnica y que le ofrece una copa de vidrio.

*Metiochos y Parténope*. En una segunda habitación de esta misma casa, el emblema de un mosaico[138] está decorado con dos personas de pie, identificadas por sus correspondientes letreros en griego. La de la izquierda es una dama que viste chiton. La dama dirige su mano derecha hacia su interlocutor que lleva túnica con dos *clavi* verticales y manto que cuelga del hombro izquierdo. La escena se repite en un pavimento de Zeugma (*vid. supra*).

*Ifigenia en Aulis*. Este tema se encuentra en un mosaico de la House of Iphigenia. Como señala D. Levi[139], este mosaico es importante por ser el único de los hallados en Antioquía con representación escénica de una tragedia. Se representa el momento en que Iphigenia es impelida por Clytennestra a mover a piedad a Agamenón para que desista de su determinación de sacrificar a su hija, para hacer posible la expedición de Troya y lograr gloria para su país. La escena se desarrolla delante de un edificio de columnas jónicas con porta regia. Agamenon está situado en el lado derecho y viste chiton hasta los pies y chlamys. Su actitud es la de un actor trágico, con el brazo derecho un poco extendido, mientras el izquierdo sostiene el cetro. El rostro barbado del rey y los mechones del cabello expresan una gran dignidad. Los vestidos de las otras figuras no son típicos de la tragedia. Clytemnestra viste *chiton* e *himation*, está colocada de frente al espectador, mientras que Agamenon lo está de tres cuartos. Dirige su mirada a Iphygenia. Su mano derecha toca el hombro derecho de ésta, pasando el brazo por la espalda. La joven está cubierta por un manto. Esta composición se repite, pero de un modo diferente, en un mosaico hispano, en el que se representa el sacrificio de Iphygenia, que remonta a un modelo pictórico de Arístides de Tebas[140].

*Ganymedes y el águila*. Este tema decora el medallón de un mosaico de la House of the Buffet supper[141]. Ganymedes está de frente, desnudo, colocado de tres cuartos sobre podium. Lleva gorro frigio y el manto cuelga por la espalda. Ofrece una copa al águila, de la que sólo se conserva la cabeza colocada delante de él. Encima del cuello asoma la cabeza de un pequeño Eros. A la derecha de Ganymedes crece un arbol y está representada una colina rocosa. En el árbol se apoya un escudo, típico de las amazonas, y dos lanzas, motivos ajenos a este mito. Como idica D. Levi, este mosaico combina en una escena los dos momentos de la leyenda, que en Italica se representan en dos paneles diferentes[142]. Esta representación es la única conocida entre los mosaicos de Antioquía.

---

137 LEVI, D., *op. cit*. pp. 117-118, lám. XX a-b.

138 LEVI, D., *op. cit*. p. 119, lám. XX c.

139 LEVI, D., *op. cit*. pp. 120-126, lám. XXII; CAMPBELL, S., *op. cit*., p. 56, lám. 167.

140 ELVIRA, M. A. «Sobre el original griego de un mosaico emporitano», *AEspA* 54, 1981, pp. 13-25. Sigue los modelos de los artistas del s. IV, Pausias y Melanton de Sicion, etc. Posiblemente sigue un original de Aristides. Un estudio reciente de este mosaico ha sido realizado por LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Narciso y otras imágenes reflejadas», en prensa.

141 LEVI, D., *op. cit*. pp. 130-132, lám. XXIV.

142 BLANCO, A., *Mosaicos romanos de Itálica*, Madrid, 1978, pp. 25-26, 28-29, láms. 5 y 14. Sobre Ganymedes, cf. PHILLIPS, K. M., «Subject Hand Technique in Hellenistic-Roman Mosaics. A Ganymede Mosaic from Sicily», *Art Bull* 42, 1960, pp. 242-262; KEMPTER, G., *Ganymed. Studien zur Typologie, Ikonographie und Ikonologie*, Köln 1980; FOUCHER, L., «L'enlèvement de Ganymede figuré sur les mosaïques», *Ant. Afr.* 14, 1978, pp. 15-168; SICHTERMANN, H., *LIMC* IV, pp. 154-169; SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P., «Nueva interpretación de un mosaico de la Colonia Patricia Corduba», *Espacio, Tiempo y Forma I Prehistoria y Arqueología*, 11, 1998, pp. 223-234.

*Lucha de centauros y lápitas*. El mosaico con este tema apareció en la misma casa[143]. De izquierda a derecha se representaron: lápita desnudo atacando a un centauro, que huye con una mujer en brazos y vuelve la cabeza hacia su atacante. Debajo de este grupo se encuentra el escudo de un lápita. Delante y en sentido contrario marcha un centauro, con ramo en su mano y manto al viento. Siguen un lápita atacando, igualmente con manto al hombro; un segundo lápita, visto de frente, con espada en alto, desnudo y con manto enrollado en el brazo izquierdo. Entre estos dos lápitas se encuentra una copa boca abajo; y finalmente una mujer lápita, atacada por un centauro.

*Perseo y Andrómeda*. El tercer mosaico del citado conjunto con parejas báquicas de la House of Dionysos and Ariadne, está decorado con la leyenda de Perseo y Andrómeda[144], episodio contado por varios autores de la Antigüedad, como Apollodoro (*Bibl*. II 3.3) y Ovidius (*Met*. IV 669-789) y que se repite con una iconografía muy similar en Zeugma (*vid supra*). Perseus, colocado a la derecha de la escena, de pie, desnudo, de frente y con manto colgado a la espalda, sujeta el brazo izquierdo de Andrómeda, que lleva manto, cogido con la mano derecha, y chiton, para ayudarla a bajar de la roca en donde estaba encadenada. Perseo lleva en su mano derecha la *harpé* con el que cortó la cabeza a la gorgona. A su espalda se encuentra una roca, de la que cuelga una cadena. En la parte baja de la roca hay un cesto y un *ketos* a los pies de Andrómeda. El otro panel se encuentra una dama sentada, apoyada la cabeza en su mano derecha.

*Eros y Psyche*. Eros y Psyche están representados en un mosaico de la House of the Drinking Contest[145]. El tema de Eros y Psyche fué inmortalizado por Apuleius (Met. 5.22) y fué muy representado en mosaicos[146] y en la escultura. Eros alado duerme sobre una roca, a la sombra de un árbol del que cuelga el carcaj. Psyche se aproxima al joven calladamente. Lleva túnica con apoptygma y el manto flotando al viento. La mano izquierda sostiene el arco. Las alas están decoradas con ojos humanos.

El tema de Eros y Psyche se repite en un mosaico de la House of the Boat of Psyche[147], que contiene varios mosaicos mitológicos: el rapto de Europa, Pegasus y las ninfas, Licurgus, busto de Thetys en un paisaje marino y Agros y Opora. En el mosaico de la barca de Psyche ésta está representada de tres cuartos, alada y desnuda, junto a otra dama y se dispone a nadar. Entre el par de alas, abiertas y decoradas con ojos humanos, se encuentra Eros, desnudo, con alas desplegadas. Sostiene la antorcha en su mano izquierda.

En la House of Menander[148], decorada con muchos mosaicos de tema mitológico: Narcisus, Leda y el cisne, Io y Argos o Paris y Oeone, Apollo y Dafne y Oceanus y Thetis, tambien se encuentra un mosaico con la composición de Eros y Psyche, semejante a la primera descrita. Eros y Psyche aparecen igualmente en un mosaico de Zeugma (*vid. supra*) y en otro de Berytus.

---

143 LEVI, D., *op. cit*. pp. 140-141, lám. XXV c-d.

144 LEVI, D., *op. cit*. pp. 150-156, lám. XXIX b-c. Sobre las representaciones de este mito en los mosaicos romanos, cf. LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «El mito de Perseo en la musivaria romana. Particularidades hispanas», pp. 435-491; Id., «Perseo, viajero a Occidente. Documentos musivos», pp. 796-816.

145 LEVI, D., *op. cit*. pp. 159-162, lám. XXXI b.

146 En Hispania se documentan dos ejemplares en Córdoba, cf. BLÁZQUEZ, J. M., *Mosaicos romanos de Córdoba, Jaén y Málaga*, pp. 23-24, lám. 9, con paralelos en mosaicos. Sobre este tema, cf. BLANC, N.; GURY, F. *LIMC* III, pp. 1038.

147 LEVI, D., *op. cit*. pp. 176-178, láms. XXXVII, CLVI.

148 LEVI, D., *op. cit*. pp. 209-210. ROBERTSON, M., *LIMC* IV, pp. 578-592.

*Rapto de Europa*. Mosaico procedente de la House of the Boat of Psyches. Europa cabalga el toro, semidesnuda, con manto ondeando a la espalda, sujetado por la mano derecha[149]. El rapto de Europa se repite en mosaicos de Sarrîn y Berythus.

*Pegaso y las ninfas*. De la misma casa. El mosaico con este tema se encuentra muy dañado[150]. Pegaso está en el centro del cuadro, de perfil. Entre dos ninfas que le hacen la limpieza. Las ninfas están vistas de tres cuartos. Ambas visten chiton y manto. Hesiodo (*Theog*. 55, 1.76) da ya los nombres y el número de las ninfas.

*Licurgo*. De la misma casa. Licurgus, desnudo[151] y colocado de tres cuartos, hace violentos esfuerzos para librarse de los zarcillos de la vid. Apoya la rodilla en una roca. Un manto cuelga a sus espaldas. Licurgo, rey de los Edones en Thracia, fue castigado por perseguir a Dionysos y a su thyasos. Por lo tanto, forma parte del culto de Dionysos.

*Agros y Opora*. De la misma casa. En la escena participan tres personajes[152], fácilmente reconocibles por los letreros colocados sobre sus cabezas, en una escena de banquete (Fig. 17). Dos de ellos están reclinados sobre un sofá. Colocado de pie y situado en el ángulo derecho se encuentra un Sileno, semidesnudo, sólo vestido con el chiton del teatro, con thyrsos en su mano izquierda. Agros se sienta en el centro, semidesnudo. Sujeta a Opora pasándole su brazo derecho por la espalda. Una corona de hojas ciñe la cabeza. Opora, desnuda de cintura para arriba, mira a Agros y se inclina hacia él. Un manto cubre sus piernas. Una corona de hojas ciñe su cabeza. Sostiene una bandeja de frutos. Delante de Agros hay una mesa de tres patas, decoradas con garras y cabeza de león, con vasos sobre ella; uno es de forma circular y otro es una copa del tipo de la que presenta Silenus, de nombre *oinos*, y que sostiene, Agros en su mano izquierda. A la derecha una gigantesca kratera. El banquete se celebra delante de un edificio con colunnas, cortinas y con friso arquitectónico.

Tanto esta casa como la del poeta Menandro, van decoradas con mosaicos mitológicos e indican cómo las escenas mitológicas eran muy del gusto de los habitantes de Antioquía. Esto mismo se deduce del examen de los mosaicos de otras casas. Así, en la Atrium House hay mosaicos del Juicio de Paris, de Herakles y Dionysos bebiendo y de Aphrodita y Adonis, y en la House of the Red Pavement, escenas de Meleagro y Atalanta, de Phaedra e Hippolytoss, de Io y Argos, de la despedida de Adonis y de Andromacha y Astianax (?). Lo temas mitológicos tratados en los mosaicos de Antioquía son variados. Algunos temas aparecen una sola vez, otros se repiten varias.

*Leda y el cisne*. Todavia quedan por examinar tres mosaicos de tema mitológico, además de los tres ya citados, en la House of Menander. Uno de ellos es el de Leda y el cisne. El mosaico se descubrió muy dañado[153]. En el centro se encuentra el cisne, colocado de frente, y Leda, desnu-

---

149 LEVI, D., *op. cit*. pp. 208-209, Lám. XXXV b. Sobre el tema del rapto de Europa en los mosaicos, cf. WATTEL DE CROISSANT, O., *Les mosaïques représant le mythe d'Europe*, Paris 1995; LÓPEZ MONTEAGUDO, G.; SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P., «El mito de Europa en los mosaicos hispano-romanos. Análisis iconográfico e interpretativo», *Espacio, Tiempo y Forma II, Historia Antigua*, 8, 1995, pp. 381-436.

150 LEVI, D., *op. cit*. pp. 172-175, Lám. XXXVI b. Sobre el tema de Pegasos en los mosaicos hispanos, cf. BLÁZQUEZ, J. M., *Mosaicos romanos de la Real Academia de la Historia, Ciudad Real, Toledo, Madrid y Cuenca*, pp. 19-20, fig. 12, con paralelos en mosaicos romanos; NEIRA JIMÉNEZ, M. L.; MAÑANES, T., *Mosaicos romanos de Valladolid*, Madrid 1998, pp. 29-34.

151 LEVI, D., *op. cit*. pp. 178-181, lám. XXXVIII a.

152 LEVI, D., *op. cit*. pp. 186-190, lám. XLII b, CLVIII a.

153 LEVI, D., *op. cit*. pp. 208-209, Lám. XLVI a. Sobre las distintas representaciones del mito en la musivaria romana, cf. SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P., «Leda y el cisne en los mosaicos romanos», *Espacio, Tiempo y Forma I, Prehistoria y Arqueología*, 12, 1999, pp. 347-387; Id., «Sobre una particular iconografía de Leda en el mosaico hispano de Ecija», *CMGR* IX, en prensa.

da, con manto a la espalda. A la derecha de Leda se halla un Eros desnudo y con manto. Su brazo derecho se dirije a Leda. En este mismo mosaico se encuentra el citado grupo de Eros y Psyche y una tercera escena mitológica.

*Io y Argos, o Paris y Oeone*. Las dos figuras están sentadas[154] sobre una roca. Ambas colocadas de tres cuartos. La dama sostiene una siringa. Viste túnica y manto. Una corona vegetal adorna su cabeza. El varón, colocado a la derecha, cubre la cabeza con un gorro de Phrygia y viste el rico vestido oriental, típico del pastor Paris. Un manto cuelga de sus hombros. Esta figura se inclina hacia la joven. La composición se sitúa en el campo, entre dos árboles. En el centro se encuentra un águila devorando un cuerpo humano tumbado, desnudo y con el pecho abierto. Probablemente, el grupo representa el castigo de Prometeo. Podría tratarse también, quizá, de Ganymedes y el águila[155]. La originalidad de este mosaico está en la gran cantidad de temas mitológicos reunidos.

*Apolo y Dafne*. En la misma House of Menander se halló, en la habitación nº. 16, un mosaico decorado con el tema de Apolo y Dafne[156], que viste túnica y manto sobre las caderas y piernas. Ramas de laurel brotan de sus pies (Fig. 18). Dirige la mirada a Apolo, colocado en el ángulo derecho de la composición. Magníficamente el artesano, que hizo este mosaico, expresó la sensación de estupor en la postura de los brazos dirigidos hacia delante y en el gesto asombrado del rostro. Apolo, con nimbo en la cabeza, envuelto en un manto, dirige hacia Dafne el brazo derecho con el dedo extendido.

En la House of Menander se representan también dos festivales. Uno de ellos son las Dioskouria, fiestas consagradas a los Dioscuri, citadas en la inscripción. Solo se conserva el busto de una figura[157]. En el segundo se encuentra un dios, desnudo, con nimbo alrededor de la cabeza, sentado en un trono en posición frontal, con el brazo extendido hacia sus interlocutores y con cetro en su mano izquierda. Su postura y el gesto del rostro son de gran majestad. Dirige la mirada hacia sus tres acompañantes, que son una dama envuelta en un manto, colocada de tres cuartos, flanqueada por otras dos figuras desnudas. La primera, vista de tres cuartos, tiene en su mano izquierda una rama de palma. La figura de la izquierda se lleva la mano a la cabeza. Jóvenes con ramas participan en la ceremonia de la Eiresione, en el festival de Pyanapsia, cuando un joven lleva una rama de olivo o de laurel al templo de Apollo. Las tres letras de la inscripción podrían pertencer a la palabra IXETNPIAS, pero el dios representado no puede ser Apollo; sería Zeus y entonces la ceremonia podía pertenecer a las más importantes fiestas de Zeus en Atenas[158].

*Misterios de Isis*. Unos mosaicos de culto han dado nombre a la casa donde aparecieron. Las escenas representadas son la *mors voluntaria* y el *navigium Isidis* (?). En el primero[159] se halla un varón entre Hermes y una diosa. Está desnudo y dirige la vista hacia la figura de la izquierda. Delante se encuentra Hermes, fácilmente reconocible por el caduceo que lleva en su mano izquierda. Va también desnudo y calza sandalias. La diosa viste túnica y manto. Una corona de hojas adorna la cabeza. Lleva al hombro izquierdo una antorcha y dirige su brazo derecho hacia adelante. Entre la diosa y la figura central hay un objeto indeterminado. Hermes está delante de

---

154 LEVI, D., *op. cit.* pp. 210-211, lám. XLVI a.

155 LEVI, D., *op. cit.* pp. 206-207.

156 LEVI, D., *op. cit.* pp. 211-214, lám. XLVII a-b. Sobre Daphne, cf. PALAGIA, O., *LIMC* III, pp. 347-348. Sobre el mito de Apollo y las ninfas, cf. LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Representaciones de la ninfa Cirene en los mosaicos romanos», *Convengo Internazionale di Studio su Cirene e la Cirenaica* (Frascati 1996), Roma 2003, pp. 319-332

157 LEVI, D., *op. cit.* pp. 215, lám. XLVII e.

158 LEVI, D., *op. cit.* pp. 215-216, lám. XLVII d.

159 LEVI, D., *op. cit.* pp. 164, lám. XXXIII a. CAMPBELL, S., *op. cit.*, pp. 75-76, lám. 212.

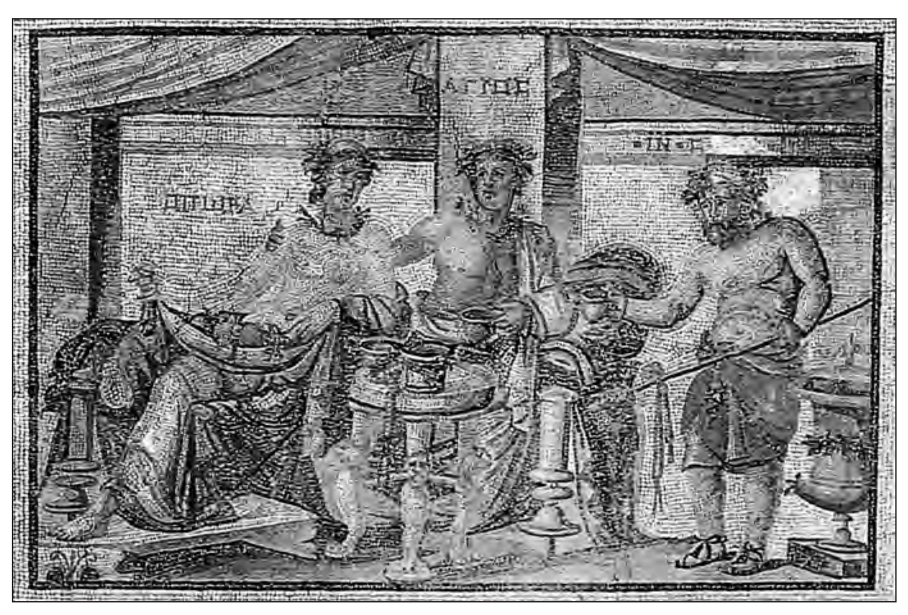


FIGURA 17. *Antioquía. House of the Boat of Psyches. Agros y Opora. The Baltimore Museum of Art. (Según D. Levi).*



FIGURA 18. *Antioquía. House of Menander. Apolo y Dafne. The Art Museum, Princeton University. (Según C. Kondoleon).*





FIGURA 19. *Antioquía. House of Ge and the Seasons. Ktisis. Worcester Art Museum. (Según C. Kondoleon).*

la puerta de Hades. D. Levi interpreta esta escena no como la representación clásica de Hermes Psychopompos, que conduce a los muertos al Hades, sino como una escena de iniciación en los misterios de lsis, la *mors voluntaria*, de la que habla Apuleius (*Met*. XI). La composición alude a la muerte ritual y resurrección del mystes en los misterios.

La segunda escena[160] representa una bahía con barco y personas, una de las cuales lleva un escudo. Una Victoria sobrevuela un barco. El *navigium Isidis* fue una fiesta muy popular en toda la costa del Mediterráneo. La fiesta comenzaba con una procesión en la que se llevaba la imagen de lsis desde su templo a la orilla del mar. La imagen se introducía en el mar en un barco llamado Isis, mientras el sacerdote cumplía determinados ritos. Sin duda, como puntualiza D. Levi, el dueño de casa era un devoto de Isis y mandó representar las ceremonias en las que él participaba personalmente.

La gran importancia de estos dos mosaicos acabados de comentar es que describen unos rituales.

*Gé. Gé y los Karpoi*. Las casas de Antioquia iban decoradas con otros mosaicos en los que está presente Gé, como en la llamada House of Ge and the Seasons[161]. El medallón con el busto de Gé ocupa el centro del mosaico y los de las estaciones las esquinas. Todos los bustos están vistos de frente. Gé lleva túnica y sostiene en alto una cornucopia llena de frutos. Vuelve su cabeza, adornada con corona de frutos, hacia el hombro izquierdo. Va acompañada de su correspondiente letrero que la identifica[162].

En la mencionada House of Aion se vuelve a encontrar un medallón parecido, con el busto de Gé, también con el nombre en griego, entre dos jóvenes, vestidos con túnica y manto, que le ofrecen una cornucopia llena de frutos[163].

Gé y los Karpoi decoran el mosaico hallado en el Bath E[164]. De izquierda a derecha se representa a Aurora, fácilmente identificable por el letrero escrito junto a ella, que abraza y besa a un muchacho desnudo, arrodillada, semidesnuda y con manto enrollado en las piernas y flotando al aire. Seis jóvenes desnudos, identificados como karpoi por una inscripción, llevan, entre Aurora y Gé, un gigantesco ramo. Gé está reclinada en un asiento decorado con una esfinge, colocada de tres cuartos y vestida con chiton. El cabello le cae a ambos lados del rostro y espigas de trigo adornan la parte alta de la cabeza. A su derecha se ecuentran otros dos muchachos desnudos, que la miran atentamente. En el lado izquierdo, se halla otra dama, que viste chiton y manto, con la cabeza cubierta por una trompa de elefante. Sostiene en sus manos, levantado, un colmillo de elefante. Por sus atributos esta figura se identifica con Egypto. El tema de Gé y los *karpoi* se repite en Apamea de Siria (*vid. supra*).

*Aion y Chronos*. En la llamada Hause of Aion, además del mencionado mosaico con la despedida de Briseida, en un segundo se representa a Aion y los Chronoi[165]. Se describe una escena de

---

160 LEVI, D., *op. cit.* p. 165, lám. XXXIII b.; CAMPBELL, S., *op. cit.*, pp. 74-75, lám. 205-208.

161 LEVI, D., *op. cit.* pp. 346-347, lám. LXXXVI, fig. 139.

162 LEVI, D., *op. cit.* pp. 346-347, lám. CLXIX a.

163 LEVI, D., *op. cit.* lám. LXXXIV; CAMPBELL, S., *op, cit.*, pp. 58-59, lám. 173.

164 LEVI, D., *op. cit.* pp. 263-269, láms. LVI b, CLXV; CAMPBELL, S., *op. cit.* pp. 7-8, láms. 9-11. Un busto de Gé con estilo único en Siria, aparece en un mosaico de la tumba de Huwat junto con el difunto, en traje de sacerdote, que lleva en brazos un cordero. Un hombre que simboliza al mes de abril corona a Gé, cf. BALTY, J., *La mosaique en Syrie*, pp. 515-516 fig. 186 d. Gé y Hermes aparecían en una pintura de Masyaf, cf. BALTY, J., «La peinture en Syrie», en DENTZER, J. M.; ORTMANN, W., *Archéologie et Histoire de la Syrie*, p. 534.

165 LEVI, D., *op. cit.* pp. 197-198, lám. XLIII d; CAMPBELL, S., *op. cit.*, p. 58, lám. 169. Sobre Chronos, cf. BENDALA, M. *LIMC* III, pp. 276-277. Sobre el tema de Aion véanse los distintos trabajos publicados en la revista *Anas* 11-12, 1998-1999; LÓPEZ MONTEAGUDO, G.; BLÁZQUEZ, J. M., «Representaciones del tiempo en los mosáicos romanos de Hispania y del arte de Atica», *Anas* 13, 2000, pp. 135-153.

banquete en la que intervienen cuatro personajes, sentados detrás de una mesa cubierta con mantel. De derecha a izquierda se encuentran: varón barbado, vestido con manto, corona de flores en la cabeza y copa en su mano izquierda; joven con cabeza coronada, vestido con túnica adornada con *clavi*; joven con el torso semidesnudo y manto echado sobre su hombro izquierdo, que levanta una copa en su mano derecha; viejo con bigote, que mueve una rueda con su mano derecha. Cada figura lleva su nombre correspondiente. Otra inscripción se encuentra en el centro de la escena

Este mosaico es el único, según D. Levi, entre todos los mosaicos de Antioquía, que tiene una serie de letreros para identificar cada figura, y al mismo tiempo un título general. Parece que representa personificaciones de conceptos filosóficos. Quizás ilustra una de las más discutidas especulaciones de la última escuela neoplatónica, al mismo tiempo uno de los temas más apasionantes que discutía la sociedad de Antioquía en los banquetes. El título general es casi idéntico al que lleva uno de los libros de las *Enneades* de Plotino, o de una de las disertaciones de Proclus. En el pensamiento griego Aion es el tiempo en el sentido absoluto en oposición a Chronos, relacionado con la vida humana. Es el tiempo inmortal, inmutable, constante y eterno, constituye la verdadera inmortalidad o la primera cualidad de la divinidad y se identifica con la divinidad misma. Al final de la Antigüedad, por sincretismo religioso, se le identifica con Serapis. La importancia de este mosaico radica, según D. Levi, en que la representación de Antioquía hace posible una más clara la síntesis de la evolución de uno de los más interesantes temas filosóficos y concepciones del Mundo Antiguo.

*Amazonas cazadoras*. El tema, que se ha encontrado ya en un mosaico de Apamea de Siria, se vuelve a repetir en un segundo del Yakto Complex[166]. Se representa la cacería de un león, con las patas delanteras dobladas, a punto de caer a tierra, por obra de tres amazonas a caballo que atacan con lanzas a la fiera. La amazona principal viste túnica y lleva el pelo ondulado sujeto por cintas. El manto ondea al viento. Calza altas botas. En el lado derecho se encuentra una roca y un árbol. Sigue una segunda amazona a caballo, de la que sólo se ve parte del cuerpo y de la cabeza y cuello del caballo. Está vuelta hacia el lado derecho. Viste también túnica. De la tercera amazona sólo se conserva la parte delantera del caballo y un brazo con arco.

La House of the Amazonomachy ha proporcionado un segundo mosaico con amazonas; esta vez un combate de amazonas[167]. En el lado izquierdo se representa el combate de guerrero a caballo y una amazona, también a caballo, a la que agarra por el gorro de Phrygia. La amazona está visiblemente inclinada hacia su izquierda. Viste chiton. El caballo, con las patas delanteras levantadas, está en una posición violenta, con la cabeza vuelta al combate. El guerrero defiende su cuerpo con una coraza metálica. Viste túnica y manto ondeando al viento. Cubre su cabeza un yelmo y lleva un escudo redondo. Debajo del primer animal hay caído un escudo de amazona decorado con dos hachas. En el lado derecho ataca una segunda amazona a caballo, que lleva el manto al viento. Combate con un hacha a un enemigo, del que sólo se conserva la cabeza de su caballo. Debajo de esta amazona se encuentra tirado en el suelo un escudo de amazona y un hacha. En el ángulo derecho yace en tierra un guerrero. El paisaje está representado por una roca y un árbol, colocados en el lado izquierdo.

*Medusa*. Un mosaico se la llamada House of the Red Pavement[168] estaba adornado con una cabeza de Medusa.

---

166 LEVI, D., *op. cit*. pp. 282, lám. LXIV b.

167 LEVI, D., *op. cit*. pp. 308-311, láms. LXIX, CXXIII.

168 LEVI, D., *op. cit*. pp. 88, lám. XCVI a.

*Afrodita y Ares o Adonis*. En un mosaico dañado de la llamada House of the Green Carpet se representa a Aphrodita[169], semidesnuda, la mano derecha levantada con un objeto redondo en alto. Dos erotes extienden un velo sobre la pareja divina. Del acompañante sólo se conserva la parte inferior del cuerpo. Un Eros alado les mira. Su mano derecha sostiene un objeto redondo, probablemente una fruta, mientras levanta el brazo izquierdo hacia la divina pareja. Afrodita y Ares se encuentran también en un mosaico de Shahba Philippopolis (*vid. supra*).

*Personificaciones*. En los mosaicos de Antioquia se representan frecuentemente personificaciones, que ya se han encontrado en mosaicos de Shahba-Philippopolis y Zeugma. Propiamente no tienen que ver directamente con la mitología, pero están relacionadas con ideas religiosas y filosóficas de comienzos del Helenismo y de finales de la Antigüedad. Estas personificaciones de conceptos son muy variadas[170].

Así, se representan en los mosaicos de Antioquía a Amerimnia en la Tomb of Amerimnia[171]; Securitas, que representa frecuentemente la personificación de la concepción política de la seguridad del Imperio Romano, y como tal recibió culto. Se la representa como matrona sentada, envuelta en un manto, con su nombre escrito en griego en la parte superior del mosaico. La imagen de Amerinnia del mosaico de Antioquía no se relaciona con esta concepción. Como escribe D. Levi, Amerimnia es la divinidad protectora de la paz del muerto y tiene como tal muchas estelas a ella dedicadas. Pertenece, como Tryphe (Placer) y Bios (Vida), representados en ambos mosaicos de la House of the Drunken Dionysos[172], a formas relacionadas con la conducta de la vida conectadas con la personificación de Bios.

A Tryphe se la representa como una matrona sentada en el suelo, con las piernas extendidas, recostada en un cojín, vestida con chiton y con una *skyphos* en su mano derecha. Un letrero indica bien a qué personaje representa el mosaico. Bios, también con su correspondiente letrero, está igualmente tumbada en el suelo. Viste túnica con *clavi* y manto que le cubre las piernas. Su mano derecha sostiene una copa a la altura del pecho.

Bios adorna un panel de la House of the Peddler of erotes[173] con su correspondiente inscripción. El busto, de frente, representa a una mujer con diadema y con un anillo de hojas en la cabeza. La parte superior del pecho está al descubierto.

En la House of the Triumph of Dionysos[174] se representa a Chresis, como matrona sentada en un trono, de pies metálicos cilíndricos. Está colocada de tres cuartos y vuelta hacia su acompañante.Viste túnica y manto. La mano izquierda sostiene una cornucopia llena de frutos y de hojas y de racimos de uvas que cuelgan del borde, que apoya en la pierna izquierda mientras su mano derecha sostiene un cuenco. Su acompañante es una dama, colocada de tres cuartos, con corona en la cabeza, que le ofrece una fuente con joyas. Encima está escrito en griego Chresis, con significado del uso de la riqueza adquirida. Es por lo tanto, una virtud que complementa a Ktisis, esta última con significado de adquirir. En este mosaico Chresis es equivalente a Abundancia, que es un resultado de adquirir, concepto bien indicado por la cornucopia llena de frutos naturales.

---

169 LEVI, D., *op. cit.* pp. 315-316, Lám. LXXI a.

170 LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Personificaciones alegóricas en mosaicos del Oriente y de Hispania: la representación de conceptos abstractos», *Antigüedad y Cristianismo* XIV, 1997, pp. 335-361, con toda la bibliografía.

171 LEVI, D., *op. cit.* pp. 225-226, lám. LI d.

172 LEVI, D., *op. cit.* pp. 223-224, lám. LI a-b; CAMPBELL, S., *op. cit.*, pp. 64, lám. 190.

173 LEVI, D., *op. cit.* pp. 191-192, lám. XCIII b; CAMPBELL, S., *op. cit.*, pp. 41-42, lám. 123-124.

174 LEVI, D., *op. cit.* pp. 278-279, láms. LXIV, CX e.

A Ktisis[175] se la encuentra en un mosaico de la casa que lleva su nombre, escrito en letras griegas. Viste túnica y manto. Una diadema corona su cabeza. Su rostro es inexpresivo. También está representada en la House of Ge and the Seasons, con su nombre en griego (Fig. 19). Peina en este mosaico, como en el anterior, el cabello recogido a ambos lados de la cabeza adornada con una corona. Asimismo se encuentra su imagen en la villa constantiniana, que ha dado una cantidad grande de imágenes de alegorías[176], como Ananeosis, con sentido de renovación, que se repite en otro mosaico[177], donde el busto está dentro de una corona de frutos con las cabezas de las estaciones, con alas; Dinamis y Evandris. D. Levi señala, al estudiar el significado de la personificaciones de ideas abstractas, que las de la Villa constantiniana por vez primera tienen el mismo carácter que las alegorías de época bizantina. Están en relación con el simbolismo de concepciones filosóficas de las que dos ejemplos se encuentran en el mosaico de Aion y los Chronoi y en el mosaico de Phoenix. En el segundo mosaico de Ananeosis, según este autor, se halla la versión pagana de la misma concepción sincretística del final de la Antigüedad, que se encuentra nuevamente en Antioquía en fórmula bíblica escrita en el mosaico de Philia[178], que quizás contenga al mismo tiempo una vaga expresión del pensamiento filosófico como valor augural.

Una última personificación cabe recordar entre los mosaicos de Antioquía, la Megalopsychia, del Yakto Complex[179], bien identificable por el letrero. Su mano izquierda sostiene una cesta de frutos. La derecha, abierta y levantada, enseña un objeto redondo. El busto se encuentra dentro de un medallón. Viste túnica y peina el cabello recogido a ambos lados de la cabeza con raya en medio. Una diadema corona la cabeza. El busto está rodeado de escenas de caza. Es una de las varias personificaciones de conceptos de la especulación filosófica de su tiempo. En el mosaico de Antioquía la representación de la alegoría, que significa esta virtud, se asocia con la personificación de la misma virtud.

En el Bath of Apolausis[180] hay dos representaciones dentro de medallones, con sus correspondientes letreros en griego. Uno es de Soteria; el segundo de Apolausis. Como siempre, ambas personificaciones están colocadas de frente. Soteria viste túnica y manto. Lleva en la cabeza una corona de hojas con una piedra preciosa en la parte delantera, probablemente una esmeralda. Apolausis es una joven delicada. Viste túnica decorada con *clavi* verticales. Lleva un velo, palliolum y diadema. Las dos damas son personificaciones de concepciones abstractas, pero no se refieren a especulaciones filosóficas, sino que están en relación con el edificio donde se hallan los mosaicos. Apolausis vuelve a aparecer en otro mosaico del siglo VI, procedente seguramente del Líbano, asociada a Ploutos con el sentido del placer que proporciona la riqueza[180bis].

*Erotes*. Imágenes de Erotes aparecen con cierta frecuencia en los mosaicos de Antioquía. Ya se han indicado varias, pero hay otras más, siempre con carácter puramente decorativo.

---

175 LEVI, D., *op. cit*. p. 357, lám. LXXXV a; CAMPBELL, S., *op. cit*., p. 5, lám. 3. Ktisis se documenta también en un mosaico de Kourion (*vid. infra*).

176 LEVI, D., *op. cit*. pp. 248-249, 253-256, lám. LXI a-c.

177 LEVI, D., *op. cit*. pp. 320-321, lám. LXXIII b; CAMPBELL, S., *op. cit.,* pp. 27-28, láms. 81-83.

178 LEVI, D., *op. cit*. p. 320.

179 LEVI, D., *op. cit*. pp. 326-345, lám. LXXVI b, fig. 136; BALTY, J., «Iconographie classique et identités régionales: les mosaiques romaines de Syrie», p. 402, fig. 7.

180 LEVI, D., *op. cit*. pp. 305-306, láms. LXVII d, CLXVIII b.

180 bis Otra representación de Apolausis, también del siglo VI, se documenta en Argos, cf. LÓPEZ MONTEAGUDO, G., Personificaciones alegóricas…, cit., p. 356.

En la House of the Red Pavement[181] y en la House of the Drinking Context[182] se representan las estaciones por *putti* alados y vestidos, y dos desnudos con sus correspondientes atributos. *Putti* alados, pescando y cabalgando delfines se representan con frecuencia, como en la House of the Drinking Context[183], en la House of the Boat of Pyches[184] y en la House of Menander[185], uno en una barca y dos en la orilla pescando; en la House of the Drunken Dionysos[186], pescando sentado en una roca a la orilla del mar. *Putti* cazadores entre hojas de acanto se encuentran en un mosaico de la House of the Worcester Hunt[187].

Las escenas con *putti* de dos mosaicos de Antioquia son de gran novedad. En la House of the Peddler of Erotes[188], en el emblema se representan varias escenas en las que intervienen *putti*. Tres en la parte superior y dos en la inferior. En la parte superior de izquierda a derecha están los *putti* pescando; sigue un Eros dormido en una postura muy parecida a la ya descrita, cuando Eros es sorprendido por Psyche. Eros, sostiene una antorcha encendida. En la tercera escena se encuentra Eros de pie con arco. En la parte inferior se han colocado dos motivos desconocidos en los mosaicos de Siria, dos erotes alados, como sus compañeros, y desnudos se dirigen uno hacia el otro, mientras debajo de ellos se encuentran dos gallos de pelea. En la escena de la derecha un viejo campesino suelta un Eros que se dispone a huir, mientras en una caja enrejada se halla prisionero, tumbado, otro Eros.

En la Villa Constantiniana[189] varios mosaicos están decorados con escenas en las que intervienen erotes. En uno de ellos tres erotes desnudos y alados danzan en el campo, mientran un cuarto toca la syringa sentado sobre una roca. La escena está encuadrada entre dos árboles. En el panel central banquetean cuatro erotes, siempre desnudos, en el campo, sentados en un diván. Estos erotes, al igual que los anteriores, llevan coronas en la cabeza. En el tercer mosaico dos erotes cogen flores para tejer una guirnalda en el campo. Entre ellos hay una cesta con flores.

*Héroes*. En el mosaico con escenas de caza de Megalopsychia[190] los cazadores llevan sus correspondientes nombres escritos en griego: Narcisus que ataca a un león con la lanza; Tiresias que clava la lanza a una pantera: Acteón, que lucha con un oso; Hippolytus, que combate a un animal; Meleagro, que, lucha con un tigre; Adonis, que alancea a un jabalí. El grupo de Adonis es importante porque sirve para indicar que, posiblemente, cuando se emplea este grupo, como en un mosaico de las proximidades de Emerita Augusta[191], se está representando a Adonis en lucha con el jabalí.

Poco frecuentes son en los mosaicos de Antioquia las representaciones de literatos o de sabios. Los bustos de Periandro y Solón, identificados por sus nombres, aparecen en sendos hexágonos

---

181 LEVI, D., *op. cit*. pp. 85-87, lám. XIII.

182 LEVI, D., *op. cit*. pp. 161-162, lám. XXXII.

183 LEVI, D., *op. cit*. 5. 162-163, lám. XXXI c

184 LEVI, D., *op. cit*. pp. 185-186, lám. XLI.

185 LEVI, D., *op. cit*. 5. 199-200, láms. XLIV, CLIX a.

186 LEVI, D., *op. cit*., p. 224, lám. LI c; CAMPBELL, S., *op. cit*., pp. 64-65, lám. 191.

187 LEVI, D., *op. cit*., p. 364, lám. CXLIV b-c.

188 LEVI, D., *op. cit*., pp. 192-195, lám. XLIII a. CAMPBELL, S., *op. cit*. pp. 41, Lám. 12.

189 LEVI, D., *op.cit*., p. 249, lám. LX a-c.

190 LEVI, D., *op. cit*., pp. 337-338, láms. LXXVII-LXXVIII.

191 BLANCO, A., *Mosaicos romanos de Mérida*, pp. 52, lám. 95-98, fig. 12. Adonis está representado en un mosaico de Carranque (Toledo), cf. BLÁZQUEZ, J. M.; LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Iconografía de la vida cotidiana: temas de caza», en *Mosaicos romanos. Estudios sobre iconografía. Homenaje al Profesor Alberto Balil*, Guadalajara 1990, pp. 59-88, lám. II.

procedentes de la Casa de los Astros[192]. Visten a la manera de los filósofos, con pallium sobre el dorso desnudo. Se fechan estos paneles en torno al 400. En el mosaico de Menandro y su amada Glykera, reconocibles por sus nombres escritos en griego, los protagonistas, acompañados de la personificación de la Comoidia, están representados por su relación amorosa y encajan muy bien en el resto de los mosaicos de la House of Menander (Leda y el cisne, Eros y Psiche).

La abundancia de ciertos temas mitológicos se confirma por las noticias que se tienen de que las lecturas predilectas además de Homero, eran las tragedias de Euripides, lo que explicaria la relativa abundancia de mosaicos con el tema de Phaedra e Hyppolytus. Incluso se representan no solo los episodios mitológicos, sino las escenas de teatro, como en los mosaicos de Iphigenia en Aulis donde está presente la arquitectura y los trajes del teatro.

Algunos temas mitológicos se prefieren en lugares determinados, como en Daphne donde se representan frecuentemente mosaicos decorados con el episodio de Apollo y Daphne. En los pavimentos de termas, ninfeos y piscinas abundan los temas relacionados con el agua y con el mar, como máscaras de Océanos o de Poseidon y de Amphitrite o de Thetys, o el thiasos marino con centauros, nereidas o monstruos marinos, o Narciso mirando su rostro reflejado en el agua. Por su parte, el tema de Ganymedes encaja muy bien en salas de banquetes, como en el mosaico del Buffet Supper de Antioquia. Otros temas típicos de los comedores son el de Dionysos con su Thiasos, o el de Aion de un mosaico de Antioquía que recuerda las especulaciones filosóficas que seguían a las comidas de los comensales con ideas neoplatónicas. Algunas imágenes de Orfeo podían pertenecer a seguidores de las doctrinas o miembros de asociaciones órficas, como se ha demostrado para el mosaico hallado en la Puerta de Damasco, en Jerusalem, con representación de un centauro y de Pan.

Al final de la Antigüedad prevalecen las alegorías y las representaciones simbólicas sobre las figuras mitológicas. Las alegorías del mundo clásico son sustituidas por las alegorías del pensamiento y las personificaciones de ideas abstractas, impersonales e inmortales que se diferencian solo por los nombres. Estas personificaciones dominan el centro del mosaico. La figura de Mnemosyne pertenece probablemente a un banquete funerario que conmemora a los difuntos.

Los temas de los mosaicos ofrecen la posibilidad de penetrar en el pensamiento y en las creencias religiosas de los antiguos. En Antioquia hay también mosaicos cristianos.

*Conclusiones*

Los mosaicos de Siria representan con mucha frecuencia temas mitológicos: Toilette de Venus, Artemis en el baño, Cassiopea, Orfeo, diversos episodios relacionados con Dionysos, Aphrodita y Ares, Thetys, Meleagro y Atalanta, las Amazonas, Rapto de Europa, Calliope, los Amores de Zeus, Juicio de Paris, Aphrodita y Adonis, Phaedra e Hippolytosss, Io y Argos, Ganímedes, Pegaso y las Ninfas, Agros y Opora, Leda y el cisne, Apollo y Daphne, etc.

El grupo más numeroso de mosaicos con temas mitológicos procede de Antioquía. Junto a ellos se encuentra un segundo grupo de personificaciones de ideas abstractas, también numeroso en Antioquía: Aion, Ge, Ploutos, Amerimnia, Tryphe, Bios Chresis. Ktisis, etc. Una lectura simbólica admite asimismo el mosaico de Ulises y Penélope, a la luz de ideas neoplatónicas. Además de estos temas, otros están sacados de la historia de Grecia, como el nacimiento de Alejandro, Sócrates, los Siete Sabios, etc.

---

192 LÓPEZ MONTEAGUDO, G.; SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P., «Los sabios y la ciencia en los mosaicos romanos», *L'Africa Romana* XI, 1996, p. 88, lám. IV, 3-4. Estos dos mosaicos se conservan en el Musée d'Art et d'Histoire de Ginebra.

Los temas mitológicos han decorado frecuentemente los mosaicos de Siria y regiones vecinas, pero no en todos los periodos se repiten los mismos temas mitológicos En unas épocas predominan unos y en otras otros. Todos están tomados de la mitología griega y cuentan con una gran tradición. Aparecen ya en el arte griego, principalmente en los vasos y en la pintura de Pompeya, o de Herculanum. Un cuadro cronológico de los temas mitológicos más importantes daría el siguiente esquema:

- Antes del 115, en Antioquía: Aphrodita y Adonis, concurso de bebida entre Herakles y Dionysos, Herakles niño y las serpientes, Hera, Polyphemo y Galatea, Psyche, Thiasos báquico, Juicio de Paris.
- Gobierno de Adriano, en Antioquía: Oceanus y Thetys, Dionysos ebrio, despedida de Briseida, Comus, ceremonia isíaca, thiasos báquico. Estos temas mitológicos aparecen en el repertorio tradicional de los mosaicos africanos y de Occidente. Su estilo es muy clásico. A esta época pertenece el mosaico de Malibu con la despedida de Briseida y en Byblos el mosaico de Dionysos.
- Época de los Antoninos, en Antioquía: continúan los temas mitológicos y aparecen algunos nuevos no documentados en los años anteriores: Aphrodita y Adonis, Io y Argos, Meleagro y Atalanta, Phaedra e Hyppolito y las representaciones de los ríos Pyramos y Tigris. En Zeugma/Balqis: Pasifae y Dédalo, Triunfo de Dionysos, las personificaciones alegóricas, Ménade, Acrato y Eufrosine.
- Gobierno de los Severos, Mascudiye: en los años del gobierno de esta dinastía se fecha la soberbia figura del Eufrates. En Antioquia: la Cantauromaquia y Gigantomaquia, Dionysos y Ariadna, Iphigenia en Aulis, Ganymedes, Perseo y Andrómeda, sátiro y ménade, Eros y Psyche, Thetys, Metiochos y Parthenope. A esta misma época severiana pertenece la personificación del Orontes hallada en Ghallineh; en Baalbeck-Suweduje, el mosaico de los siete sabios, y Eros alado ofreciendo espigas a Ge.; en Balqis (Seleucia del Eufrates), Heracles y las Musas, Venus marina, Poseidon sobre carro, Bodas de Dionysos y Ariadna, Eros y Psyche, Perseo y Andrómeda, Achiles en Skyros, personificación de Eufrates, escena de banquete, Partenope y Metiochos.
- Anarquía Militar, Antioquía: Aion, Briseida, Apollo y Daphne, barco de Psyche, venta de amores, composiciones dionisiacas, rapto de Europa, Narciso, Pegaso y las ninfas. Se ponen de moda ahora las personificaciones de las ideas abstractas y una tendencia por explicar, mediante inscripciones los temas mitológicos bien conocidos, como la despedida de Briseida, donde los tres personajes que intervienen en la composición llevan sus correspondientes letreros en griego.

  A esta misma época pertenecen los mosaicos de Shahba-Philippopolis, contemporáneos de Filipo el Árabe que son los mosaicos con la Venus marina; Artemis en el baño sorprendida por Acteón; Attis alados; divinidades de la fecundidad y Ploutos, con los que J. Balty forma su primer grupo de mosaicos mitológicos de esta ciudad.

  Segunda mitad del siglo III. A esta época pertenece en Shahba-Philippopolis el mosaico de las Tres Gracias que J. Balty coloca en un segundo grupo de mosaicos de esta localidad, acompañados de la Gaité y de la fiesta nocturna, y su hermano de Korykos; el de Thetys rodeada de amores, de Souweida; en Apamea, emblema de Pan (?), erotes alados y Aphrodita (?); en Palmira, concurso de bellezas entre Cassiopea y las Nereidas, con inscripciones de finales del siglo; Achiles en la corte de Lycomedes y la centauromaquia

(finales del siglo III o comienzos del siglo IV) y Asklepios sentado; de Oceanos y Thetys, de Antioquía, House of Menander.

En Phoinike, en Byblos, se fabricaron en esta segunda mitad del siglo III tres mosaicos de temas mitológicos muy afines, pero salidos de diferentes manos: Sileno ebrio, personificaciones de Meleagro y Atalanta, identificados por las inscripciones, moda muy extendida en la segunda mitad del siglo III; en Beyrouth, los amores de Zeus.

- Finales del siglo III. En estos años se darán los mosaicos del tercer grupo de J. Balty en Shahba-Phlippopolis: tres figuras alegóricas con sus correspondientes letreros: Eutekenia, Dikaiosynei y Philosophia; el de las bodas de Thetys y Peleo, acompañado por nueve personajes identificados por las inscripciones y, seguramente, el de Aion.

Los temás más frecuentes son los dionisiacos. Una composición mitológica muy popular fue la de Thetys, que aparece seis veces en mosaicos de Antioquía, que van de los siglos II-III a antes del 526. A este grupo pertenece el mosaico de Thetys de Antakya. Algunos temas mitológicos sólo aparecen una o dos veces en los mosaicos, como los de Polifemo y Galatea, Comus, el Juicio de Paris (que se repite en Cos), Io y Argos, Phaedra e Hyppolito (que se repite en la provincia de Arabia y en Nea Paphos), Iphigenia en Aulis, Perseo y Andrómeda (tres veces, en Palmira, Zeugma y Antioquía), Venus marina (en Shahba y Zeugma), Aphrodita y Poseidon, Orfeo (dos veces en el Museo Arqueológico de Antalya y una en Adana y en Seleucia de Palmira respectivamente), Apolo y Dafne (que se repite en Nea Paphos), rapto de Europa (en Antioquia y Sarrîn, también en Halikarnasos, Berythus, Cos, Esparta y Rodas), Pegaso y las Ninfas, Narciso (también en Nea Paphos), Artemis y Acteon, bodas de Thetys y Peleo, Achiles en la corte de Lycomedes, amores de Zeus, toilette de Venus (también en Halikarnasos) tres Gracias (También en Korykos), musas etc. Igualmente aparece una sola vez un ritual, el isíaco.

Otros temas mitológicos se repiten con más de un siglo de diferencia como los de Meleagro y Atalanta en época de Hadriano y en la Anarquia Militar, que se encuentra también en Efeso (Bajo Imperio) y en Antalya (siglo V); la despedida de Briseida, en tiempos del gobierno de Hadriano y también de la anarquía militar. A la época de Adriano y de los Antoninos pertenece el tema de Afrodita y de Adonis, dos veces, que después no aparece. De época de los Antoninos y de los Severos son típicas las imágenes de ríos; de estos últimos años Dionysos y Ariadna; y de la mitad del siglo III el de Cassiopea y las personificaciones. El rapto de Europa perdura en el siglo VI en el mosaico de Sarrîn.

Hay temas mitológicos, que aparecen en mosaicos africanos, que están ausentes en los mosaicos del Oriente, como la forja de los Ciclopes (Dougga), de finales del siglo III, Selene y Endymion (Oudna), datado entre 200 y 220; Ulises y las sirenas y Dionysos y los piratas del Tirreno (Dougga), de mitad del siglo III; Artemis cazadora (El Djem, 180-200, y Cartago, datado en 390-410), que también está presente en Piazza Armerina y cuatro veces en mosaicos de Hispania, datados en el Bajo Imperio; la disputa entre Atenas y Poseidon (El Haouria), de la primera mitad del siglo IV. Entre los mosaicos mitológicos del Oriente no ha aparecido ninguno con figuras astrológicas, como el de Bir-Chana, de finales del siglo II. En cambio, dos mosaicos palestinos con el zodíaco tienen su equivalente en los mosaicos africanos de Haïdra, con Aion en el centro, de finales del siglo III o de comienzos del IV, y de Hippo Regius, de finales del siglo III o de comienzos del siguiente. El tema de Orpheus entre las fieras igualmente se encuentra en mosaicos africanos (Oudna) de finales del siglo III o de comienzos del IV; y el de las musas aisladas o

en compañía de poetas, en Hadrumetum, datado en 200-210; en Sfax, de la segunda mitad del siglo III; y en El Djem, de finales del siglo III.

Los temas mitológicos del Oriente están muy vinculados, frecuentemente, con la pintura, como ha señalado muy acertadamente J. Balty, al igual que deben estarlo otros muchos temas en los mosaicos del resto del Imperio Romano.

El conocimiento mitológico que demuestran los dueños de las casas y villas, en los mosaicos, es variado y constante. La gente que mandó hacer estos mosaicos tenía un conocimiento grande de la mitología griega. Era gente de espíritu cultivado y enamorada de la mitología y de la civilización griega. Estaba educada en las escuelas, como la que dirigía Libanio, o la que frecuentó Juan Crisóstomo, y muy al tanto de las corrientes filosóficas del momento. Eran gentes ricas. Pertenecían a la sociedad descrita por Juan Crisóstomo en el siglo IV. Su riqueza procedía del cultivo de la tierra y de aquí la abundancia de mosaicos referentes a divinidades de la fecundidad, Gé, Plutos, etc. Los temas mitológicos se representan hasta muy entrado el Bajo Imperio. Algún mosaico acusa la influencia de la mitología indígena (Adonis, Cassiopea)[193].

En cuanto a la distribución y cronología de estos mosaicos mitológicos y de leyendas griegas, cabe puntualizar algunos datos. Sólo Antioquía y sus alrededores han dado una gran cantidad de mosaicos cuyas fechas abarcan varios siglos casi ininterrunpidamente. En los dos primeros siglos del Imperio Romano, los mosaicos mitológicos son desconocidos en Siria, salvo en Antioquía. La ciudad de Shahba-Philippopolis, que debe su importancia a Filipo el Árabe, es la que ha proporcionado, junto a Palmira, mosaicos mitológicos de la segunda mitad del siglo III y de comienzos del siguiente. Apamea es la ciudad que ha dado mosaicos mitológicos más tardíos, a partir de la segunda mitad del siglo IV[194].

Es posible, igualmente, hacer algunas consideraciones geográficas sobre los mosaicos mitológicos y con leyendas. Siria se divide en dos zonas bien delimitadas: la Siria agrícola y la Siria desértica, esta última localizada en el interior. Los mosaicos con escenas de la mitología clásica se encuentran en la Siria agrícola y en las grandes ciudades como Antioquía y Apamea, donde según escribe J. Balty[195] «la mithologie classique y constituait, tant en sculpture qu'en mosaïque, le fondament même du l'iconographie».

En la Siria desértica, en Palmira, se tienen varios mosaicos mitológicos: Aquiles en Skyros, Asklepios, centauromaquia y juicio de las Nereidas. En Seleucia del Eufrates, la actual Balqis, se han descubierto gran número de mosaicos mitológicos de gran calidad e interés iconográfico.

En Hauran, al sur de la actual Siria, que en la Antigüedad pertenecía en su casi totalidad a Arabia, abundan los mosaicos de tema mitológico, que siguen la tradición clásica, al contrario de lo que sucede con la escultura. Estos mosaicos son numerosos en Shahba-Philippopolis. J. Balty[196] caracteriza los mosaicos de toda la Siria por su estrecha dependencia del repertorio clásico, por su gran conservadurismo y por la pervivencia durante siglos de un estilo ilusionista de tradición helenística. Llaman la atención estas cualidades por no haber dado Siria mosaicos de época helenística ni del siglo I, salvo alguno suelto. Este conservadurismo se manifiesta en los mosaicos del Baño de Artemis, que sigue modelos de la pintura pompeyana, y de Charis, que imita un fresco de Herculanum. El Juicio de las Nereidas, de Apamea, sigue seguramente mode-

---

193 BALTY, J., «La mosaïque en Syrie», pp. 586-507; WILL, E. *op. cit*. pp. 574-579.

194 BALTY, J., «La mosaïque au Prôche-Orient I», passim; Id. «La mosaïque en Syrie», pp. 491-492.

195 BALTY, J., «Iconographie Classique et idéntités régionales: les mosaïques romaines de Syrie», pp. 396-397.

196 BALTY, J., «Iconographie classique et identités régionales: les mosaïques romaines de Syrie», pp. 397-403.

los de época helenística, lo mismo se puede asegurar de la figura de Bythos en el grupo de Poseidon y Amymone. Este conservadurismo se expresa en la pervivencia de algunos temas mitológicos, como las imágenes de Thetis, Gé y Megalopsychia, Ktisis y Ananeosis, hasta llegar a la figura femenina de un fresco de Qasr el-Heir que imita, en fecha posterior, la representación de Megalopsychia[197]. El mosaico más alejado de los grandes centros helenizados de Siria, que ha proporcionado temas mitológicos, es la representación del Eufrates, con inscripción en griego, de Mascuduje, en la ribera oriental del Eufrates[198]. El mosaico mitológico desaparece en Siria con el triunfo del cristianismo.

Como ya se ha indicado, el influjo de la mitología siria sólo se conserva en dos mosaicos, uno de Apamea y el segundo de Palmira con Cassiopea, pero la forma de representar el mito es completamente greco-romana. Otras veces se eligieron escenas de la vida cotidiana, utilizando un mito clásico, como el de la caza de Atalanta y Meleagro, de Apamea, donde los dos personajes visten a la moda persa.

La conclusión que se deduce del estudio de los mosaicos de Siria, por su variedad y cantidad, es que, como afirma J. Balty[199]: «les pavements romaines de Syrie constituent une source de toute première importance pour la connaissance des mythes gréco-romaines et de sa illustration».

## FENICIA

Esta región ha dado algunos mosaicos mitológicos.

### *BYBLOS*

*Busto de Dionysos*. Decoraba el suelo de la orchestra de Byblos[200]. Su fecha es la época del gobierno de los Antoninos. La cabeza del dios, coronada de pámpanos y de hojas de hiedra, expresa una gran majestad. Dionysos está representado como un joven. Los pliegues del vestido cubren el hombro izquierdo. El arte de este excelente mosaico acusa influencias de las corrientes artísticas de Sicilia y de Túnez.

---

197 BALTY, J., «Iconographie classique et identités régionales: les mosaïques romaines de Syrie», p. 402, fig. 8.

198 BALTY, J., «Iconographie classique et identités régionales: les mosaïques romaines de Syrie», p. 397. En la casa de Cilicia hay dos bustos que representan Tigris y Pyramos con los letreros correspondientes. (LEVI, D., *op. cit*. p. 58-59 lám. IX b-c). Sobre el cristianismo sirio: CANIVET, P., *Le christianisme en Syrie des origenes á l'avènement de Islam*, pp. 117-148. Sobre la continuación del mundo clásico en el Bajo Imperio: BRILLIANT, R. en K. WEITZMANN, *Age of Spirituality. Late Antiquity and Early Christian Art. Third to Seventh Century. Catalogue of the exhibition at the Metropolitan Museum of Art. November 19. 1977 through February 12*. 1978, New York 1978. pp. 126-198. Sobre la continuación del mundo clásico en época cristiana: HANFMANN, G. M. A., «The Continuity of Classical Art: Culture, Myth and Faith», in WEITZMANN, K., *Age of Spirituality*, New York 1980, pp. 75-99. En Edessa, al norte de Mesopotamia, que han tomado del repertorio mitológico de los mosaicos romanos, representan a Orpheus y Phönix, fechados en los años 227/228 y 235/236. El mosaico de Orfeo destaca por una nueva inscripción en arameo entre dos erotes. La presentación es muy sencilla (BALTY, J., «La mosaïque antique au Prôche-Orient. I», pp. 389. Lám. XXIV). En Bichapour, en el palacio de Sapor I, de fecha posterior a la victoria sobre el emperador Valeriano, hay un mosaico con Ganymedes en traje iraní. Es la obra de un artista sirio. Trabajaron siguiendo modelos clásicos y con la técnica de los artistas del Imperio Romano (BALTY, J., «La mosaïque antique au Prôche-Orient, I», pp. 404). En Seleucia del Euphrates se descubrió un mosaico con Neptuno encima de un carro tirado por cuatro caballos. Se fecha con anterioridad al año 256, año en el que Sapor I destruyó la ciudad (PARLASCA, K., «Neues zu den Mosaiken von Edessa und Seleukeia am Euphrat», *CIMA* III, pp. 232-233. fig. 7).

199 «Iconographie classique et identités régionales: les mosaïques romaines de Syrie», p. 405.

200 CHÉHAB, M., *Mosaïques du Liban*, París 1968, pp. 9-10, lám. 1; Id., «Les caracteristiques de la mosaïque du Liban», *CMGR* I, pp. 333, fig. 1. Un busto de Dionysos aparece en Apamea en Syria, en el mismo grupo de mosaicos como los de Therapenides, cf. BALTY, J., *Mosaïques d'Apamée*, pp. 5-6, lám. 4.

*Dionysos y Sátiro*. Una villa de las proximidades de Byblos ha dado los mosaicos de tema mitológico que siguen, fechados a final del siglo II o comienzos del siguiente[201]. Estos tres mosaicos presentan innegables paralelos artísticos que indican el mismo taller. Dionysos, de pie, coronado de hojas de pámpanos y de hiedra, se apoya en un thyrsos y en un sátiro, coronado también de hojas y desnudo, con *pedum* en el brazo. El dios está desnudo. El manto cae del hombro izquierdo. La mano derecha lleva un rython, cuyo líquido vierte en las fauces de una pantera. A la derecha del dios se encuentra un pilar, que soporta un kantharos. Este mosaico ofrece un gran parentesco, con variantes, con el de Dionysos ebrio de la House of Drunken Dionysos de Antioquía. El sátiro se emparenta con el representado en el thyasos báquico de Antioquía, fechado en el siglo III.

*Sileno sobre pantera*. A unos 200 m de los tres citados mosicos de la villa de Byblos se han encontrado tres *emblemata*, fechados a mediados del siglo III. El primero[202] representa a un Sileno, bien identificado por su letrero, viejo, coronado por hojas, semidesnudo, con manto que le cae de la cabeza y le cubre la parte inferior del cuerpo, con thyrsos en la mano derecha y kanharos en la izquierda. Cabalga una pantera al galope, que vuelve la cabeza hacia el Sileno.

*Akme, Charis, Eros*. En el segundo mosaico[203] se encuentra Akme sentada sobre una roca. Viste túnica y manto y vuelve la cabeza hacia Charis que viste un chiton, apoyando el brazo derecho en la cadera y doblando el izquierdo sobre el pecho. Una corona de flores ciñe la cabeza de Charis. A la derecha de Akme se encuentra la cabeza y el pie izquierdo de un joven, que viste túnica. Los tres personajes se identifican por sus letreros.

*Meleagro y Atalanta*. El tercer emblema va decorado con la pareja de Meleagro y Atalanta, con sus correspondientes letreros[204]. Atalanta ocupa el lado izquierdo, de pie, envuelta en un manto y vestida con túnica que deja el pecho y el hombro izquierdo al descubierto. En sus manos sostiene una flecha. Delante de ella se encuentra Meleagro, semidesnudo, con el manto caido sobre el hombro izquierdo y rodeando la pierna de este mismo lado. Sostiene la lanza. A sus espalda se halla una kratera colocada sobre un pilar. Entre los protagonistas yace muerto el jabalí.

### *BERYTHUS*

*Dionysos y Ariadna*. Se halló esta representación, de finales del siglo III, en Berythus[205]. Dionysos se encuentra de pie, desnudo, con el manto colgando por la espalda y apoyado en un thyrsos, con la cabeza coronada de pámpanos. Dirige su mano izquierda hacia Ariadna, apoyado en un *putto*, igualmente desnudo. El personaje central, alado, casi ha desaparecido. Se conserva de él sólo el brazo derecho y el ala. En el ángulo inferior derecho se halla tumbada Ariadna, a la puerta de una gruta. Esta escena se encuentra representada en la Villa dei Misteri, en Pompeya, perteneciente al segundo estilo pompeyano[206]. Es frecuente en los sarcófagos báquicos[207] y en los mosaicos del Bajo Imperio, como uno hallado en Emerita Augusta, en Hispania, fechado hacia el

201 CHÉHAB, M., *Mosaïques du Liban*, pp. 15-16, Lám. IV.
202 CHÉHAB, M., «Mosaïques inédites du Liban», *CMGR* II, p. 371, lám. CLXXVII, 1.
203 CHÉHAB, M., «Mosaïques inédites», pp. 371-372, lám. CLXXVII,2.
204 CHÉHAB, M., «Mosaïques inédites», p. 372, lám. CLXXVIII,1.
205 CHÉHAB, M., *Mosaïques du Liban*, pp. 11-12, láms. II-III.
206 MAIURI, M., *La peinture romaine*, Généve 1963, pp. 51-58.
207 MATZ, F., *Die dionysischen Sarkophage*, Berlin 1968, I, passim.

año 400[208]. El paralelo más próximo para el mosaico de Berythus es uno hallado en Volubilis, también con Bachus, *putti* y Ariadna[209], y otro de Tesalónica, con Dionysos semidesnudo apoyado en un sátiro joven, Ariadna tumbada delante de una caverna, con erote alado en la parte superior y otros tres compañeros del cortejo báquico[210].

*Rapto de Europa*. El emblema está ocupado por un toro llevando a Europa, que viste túnica y manto flotando al viento[211]. El tema del rapto de Europa es frecuente en mosaicos. Concretamente el mosaico libanés es muy parecido a uno de Arlés. Ambos siguieron el mismo cartón[212].

*Eros y Psyche*. Dos personajes perfectamente conocidos ocupan el centro del emblema. Eros alado y desnudo, colocado de tres cuartos, dispara el arco a Psyche, vestida con túnica, que levanta el brazo derecho en señal de protección y dobla su brazo izquierdo sobre el pecho. Dos alas rodean la cabeza[213].

*Los amores de Zeus*. En Berythus se ha hallado un mosaico decorado con los amores de Zeus[214], fechado a finales del siglo III o a comienzos del siglo IV (Fig. 20). La parte central del pavimento va decorada con cuatro escenas, correspondientes a otros tantos episodios de la vida amorosa del padre de los hombres y de los dioses. En la parte superior izquierda se representa a Antíope y al sátiro que tira del vestido de Antíope, que sujeta aún con la mano derecha. Ambos personajes van desnudos. En el grupo superior derecho se encuentran Leda y el Cisne. A la derecha se halla Zeus y Ganímedes, de frente, desnudo, con manto caido detrás de la espalda, con cayado levantado detrás de la cabeza, apoyado en el águila, que vuelve su cabeza hacia él. En el cuarto grupo se representa a Zeus y Danae, sentada, cubiertas las piernas por un manto rojo. Leda y el cisne y el Rapto de Ganymedes se documentan en otros mosaicos libaneses procedentes de una necrópolis de Tyro, del siglo III.

### *BAALBECK*

*Gé y Theros*. La villa de Soweidie, en las proximidades de Baalbeck, estaba decorada con tres importantes mosaicos. El primer emblema, situado en el corredor del triclinium, va decorado con Gé y Theros, con sus correspondientes letreros[215]. Gé lleva la cabeza coronada de flores y de frutos, mira hacia el lado izquierdo. Sostiene un ramo con hojas. Hacia ella se dirige un joven alado, semidesnudo, que le ofrece una espiga de trigo.

---

208 BLANCO, A., Mosaicos antiguos de asunto báquico, *BRAH* CXXXI, 1952, pp. 313; Id., *Mosaicos romanos de Mérida*, p. 34, lám. 26.

209 THOUVENOT, R., *Mosaïques romaines de Volubilis à sujets mythologiques*, Publications du Service des Antiquités du Maroc 6, 1941, pp. 69-71.

210 BRUNEAU, Ph., «Tendences de la mosaïque en Grece à l'époque impérial», *ANRW* 12.2, p. 330, lám. VIII, 2.

211 CHÉHAB, M., *Mosaïques du Liban*, p. 16, lám. V.

212 WATTEL-DE-CROIZANT, O., «Les mosaïques é l'enlévèment d'Europe», *Iconographie Classique et Idéntités Régionales*, pp. 175-191; Id., *Les mosaïques représant le mythe d'Europe,* pp. 127-128, 201-207.

213 CHÉHAB, M., *Mosaïques du Liban*, pp. 16-18, Lám. VI.

214 CHÉHAB, M., *Mosaïques du Liban*, pp. 21-27, Lám. VIII-X. Id., «Les caracteristiques de la mosaïque», p. 334, fig. 3; WATTEL DE CROIZANT, O., «Les amours des dieux sur lesmosaïques du Musée National de Beyrouth», *CMGR* VIII, Lusanne 2001, pp. 265-275. Sobre Zeus y Antiope, cf. LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Representaciones de la ninfa Cirene en los mosaicos romanos», pp. 319-332. Sobre Zeus y Dánae, cf. LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «El mito de Perseo en los mosaicos romanos», pp. 435-491. Sobre Leda, cf. SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P., «Leda y el cisne en la musivaria romana», *Espacio, Tiempo y Forma* I/12, 1999, pp. 347-387.

215 CHÉHAB, M., *Mosaïques du Liban*, pp. 32-33, láms. XIII,3-XIV.

*Callíope y los siete sabios*. El busto de Callipoe ocupa el centro de la composición. Viste túnica y manto. La mano derecha se dobla sobre el pecho[216]. El cabello va recogido a bandas alrededor de una diadema. A la derecha del busto se encuentra el nombre de la Musa y a la izquierda el del artesano que hizo el mosaico, Amphion. Alrededor del busto se distribuyen los siete sabios dentro de círculos con sus respectivos nombres escritos en griego. En el medallón central se colocó a Sócrates, con barba y cabellos blancos. Va semidesnudo y el manto cubre el hombro izquierdo. Se le califica de «ateniense». A la derecha de Sócrates se encuentra Solón, con pelo abundante y barba puntiaguda, viste manto abierto por delante y la leyenda «Solón Ateniense. Nada en exceso». Siguen: Tales, representado como varón maduro y con manto colgado a la manera de Sócrates, con la frase: «Tales de Mileto. La fianza ocasiona la ruina». Bias, con ancha frente y larga barba partida en dos, envuelto en manto y la leyenda: «Bias de Priene. La mayoría de los hombres son malos». Cleobulos, con largos cabellos erizados y entradas en la frente, con manto de escote triangular que cubre los dos hombros y con el rótulo: «Cleobulos de Lindos. La medida es lo mejor». Periandros, como hombre en pleno vigor físico, como lo indica su abundante cabellera y barba, con manto igual al anterior y con el letrero: «Periandro de Corinto. La reflexión apresura la obra». Pitacos, con gesto diferente del de los anteriores compañeros, con la mano derecha asomando entre el escote del manto, con ojos profundos y barba puntiaguda y con la leyenda: «Pitacos de Lesbos. Coge la ocasión». Y Chilon, semidesnudo, con cabeza y barba puntiaguda y con la inscripción: «Chilon el espartano. Conócete a ti mismo». Todos los rostros expresan una gran dignidad. La variedad de las actitudes de la cabeza dan una gran animación al conjunto. Ningún monumento de los conocidos de los siete sabios es tan completo. La fecha de este mosaico es la segunda mitad del siglo III.

*Nacimiento de Alejandro*. La primera escena[217] está en gran parte destruida en la parte superior y en el lado izquierdo. Quedan restos de las inscripciones referentes a los personajes representados. El primero en actitud de caminar, es un hombre que levanta el brazo derecho, mientras el izquierdo sostiene un thyrsos (?) que apoya en la espalda. Se parece este personaje al Bacchus del mosaico de la villa de Byblos. Podía representar esta figura al dios o a su mensajero. Una dama sentada sobre una roca expresa una gran emoción. Una serpiente se enrosca en su brazo derecho y en su cuerpo. Se trata de Olympia. Cerca de ella se halla su esposo Filipo, vestido con túnica de largas mangas, cubierto con una clámide. Los pies calzan el *calceus senatorius*. Esta escena alude al origen divino del nacimiento de Alejandro.

La segunda composición describe su nacimiento (Fig. 21). Olympia está recostada en un sillón tachonado. Detrás de ella se encuentra una sirvienta. Debajo de este grupo, una ninfa semiarrodillada baña al niño Alejandro en un gran recipiente agallonado. En el panel opuesto, en muy mal estado de conservación, se encuentra el maestro de Alejandro, Aristóteles. La fecha de este mosaico es final del siglo IV.

## PALESTINA

Palestina ha dado pocos mosaicos de tema mitológico, como es lógico, debido al fuerte rechazo de la religión judía a todas las prácticas y mitología pagana[217bis].

---

216 CHÉHAB, M., *Mosaïques du Liban*, pp. 32-43, láms. XV-XVII; LÓPEZ MONTEAGUDO, G.; SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P., «Reflejos de la vida intelectual en la musivaria romana», pp. 249-308; Id., «Los sabios y la ciencia en los mosaicos romanos», pp. 71-110.

217 CHÉHAB, M., *Mosaïques du Liban*, pp. 46-60, láms. XXII-XXIII, 1.

217 bis FIGUERAS, P., «Motivos paganos en mosaicos cristianos y judíos de Oriente: problemática e interpretación (I)», *Espacio, Tiempo y Forma* II/13, 2000, pp. 261-296; Id., «Motivos paganos en mosaicos cristianos y judíos de



FIGURA 20. *Berythus. Amores de Zeus. (Según M. Chéhab).*



FIGURA 21. *Baalbeck. Nacimiento de Alejandro. (Según M. Chéhab).*

*BETH SHEAN*

*Sol y Luna*. En el monasterio de la Virgen María de esta localidad, se descubrió un mosaico con las representaciones del Sol y de la Luna en el medallón central, llevando antorchas. La primera figura tiene rayos y la última un creciente sobre la cabeza. Van acompañadas de los doce meses con letreros. Su fecha es el 587[218].

*Ulises y las Sirenas*. Ulises va atado al mástil. Una sirena desnuda navega sobre un caballo marino. Otras figuras son un varón, semidesnudo, sentado y pescando un caballo marino. Encima, una sirena toca la flauta. Hay inscripciones sobre las escenas. Se fecha este mosaico en la mitad del siglo VI[219].

*CHEIKH ZOUEDE*

*Fedra e Hyppólito*. *Pompa Triumphalis*. Varias escenas mitológicas se representan en este mosaico hallado en Sheikh Zouède. En el panel superior dos erotes desnudos sostienen una *tabula ansata* con una inscripción en griego. Debajo se representa a Fedra e Hyppólito. A la izquierda se encuentra la fachada de un templo griego con dos columnas con capiteles corintios. A cada lado hay cortinas. En el centro se halla Fedra sentada en un sillón, con su correspondiente inscripción. Cerca del *acroterium* derecho del templo está un eros. Detrás se encuentra una dama que ofrece una carta a Hyppólito, vestido con túnica e himation. Dos árboles, un perro y dos cazadores completan la escena. Todas las figuras llevan sus correspondientes letreros. En el panel del centro del mosaico se representan dos escenas superpuestas. En el superior Dionysos va sobre un carro tirado por dos centauros y conducido por eros. El centauro macho toca un cuerno, vuelto a Dionysos, y el femenino la lira. Dionysos da el vino a una pantera de un ánfora. Las tres figuras llevan sus correspondientes letreros. Delante de este grupo, un Sileno monta un asno y danzan un sátiro y una ménade. También hay un letrero con su nombre correspondiente. En la escena inferior se halla Herakles borracho, con clava, envuelto en la piel del león de Nemea, apoyado en un sátiro que levanta el *pedum*. A las espaldas de Herakles está colocada un ánfora y encima el nombre de Herakles escrito en letras griegas. Delante del grupo, una pantera se apoya en un kantharos y vuelve la cabeza al semidios. Pan, mirando a Herakles, danza teniendo en su mano derecha un racimo de uvas y en la izquierda un instrumento musical. En el lado derecho un sátiro toca un cuerno y danza una ménade, que lleva un thyrsos y un *tympanon*. Este mosaico prueba, una vez más, la vinculación de Herakles con Dionysos. Se fecha antes de Constantinus[220].

*EREZ*

*Procesión dionisiaca*. Un varón con gorro frigio tira de una pareja de tigres. A la tigresa le mama una cria. Sigue una cabeza de elefante. La naturaleza está representada por árboles y ani-

---

Oriente: problemática e interpretación (II)», *Espacio, tiempo y Forma* II/13, 2000, pp. 296-320; Id., «Mythological Themes in Palestinian Mosaics from the Byzatine Period, ARAM 15, Leuven 2003, pp. 49-69.

218 OVADIAH, R. A., *Mosaic Pavements in Israel*, Roma 1987, pp. 27, 30, láms. XXI-XXII.

219 OVADIAH, R. A., *Mosaic Pavements*, pp. 35, láms. XXX, XXXII.

220 OVADIAH, R. A., *Mosaic Pavements*, pp. 51-53, lám. XL; OVADIAH, A., et alü, «The Mosaic Pavements of Sheikh Zouède in Northern Sinai», *Tesseare*. *Festschrift J. Engemann, JAC* 18, 1991, pp. 181-191. Sobre el tipo de composición dionisiaca en registros, cf. LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «The Triumph of Dionysus in two Mosaics in Spain», *Assaph* 4, 1999, pp. 35-60.

males. Esta escena representa, probablemente, la vuelta de Dionysos de la India. Segunda mitad del siglo V[221].

*Helios*. Un mosaico de la sinagoga va decorado, en el medallón central, con la imagen de Helios[222] sobre un carro, con látigo en su mano izquierda y con un globo, levantada la derecha. Los rayos rodean la cabeza. Está acompañado de los signos del zodíaco con sus correspondientes inscripciones en hebreo: también hay nueve inscripciones en griego. Las estaciones decoran los ángulos. Siglo IV[223].

*SECHEM*

*Achiles*. El mosaico está desgraciadamente muy dañado. Las escenas mitológicas representan a Achilles entregado al centauro Chiron para su educación y a Achiles en la corte de Lykomedes disfrazado de mujer. Se colocaron inscripciones en griego. En el borde hay *putti*. Siglo III[224].

*ZIPORI*

Fue capital de Galilea durante mucho tiempo. Está próxima a Nazareth, entre el Mediterráneo y el mar de Galilea, y a dos importantes calzadas. Perteneció a Herodes Antipas. En el año 363 la ciudad fue destruida por un terremoto y reconstruida al final del s. IV.

*Concurso de bebida entre Dionysos y Herakles*. Quince paneles de un mosaico, hallados en una villa, describen la vida de Dionysos, de los que once se conservan en buen estado, tres han sido totalmente destrozados y uno parcialmente. Las escenas se refieren al baño del niño al nacer, a la educación por la ninfa del Monte Nysa, a la procesión triunfante al volver de la India y a su matrimonio con Ariadna. Otras escenas, situadas en la parte de la U del mosaico, ilustran el culto de Dionysos. El panel central, que es el más grande, representa la contienda entre Dionysos y Herakles por la bebida (Fig. 22). En otras dos escenas ambos están bebidos. El segundo está ya ebrio, sostenido por una ménade y un sátiro. Las escenas están hechas para ser vistas desde el borde del mosaico. Inscripciones en lengua griega identifican las composiciones y a los personajes. Alrededor de estos paneles va una orla de roleos de acanto con erotes cazadores y el busto de una dama con pendientes. El arte expresa bien el espíritu helenístico de la sociedad judía de Zippori durante los ss. II y III[225].

## ARABIA

La región de Jordania fue conquistada por Pompeyo en el año 64 a.C. La región del norte de Amman, al principio, formó parte de la provincia de Siria y después del 106 de la provincia de

221 OVADIAH, R. A., *Mosaic Pavements*, p. 58, lám. XLVII. «La pompa triumphalis en mosaicos hispanos», en BLÁZQUEZ, J. M. *Mosaicos romanos de España*, Madrid 1993, pp. 275-331.

222 OVADIAH, R. A., *Mosaic Pavements*, pp. 63-65, lám. LXVI-LXVII.

223 GUIDDONI, G., «Le reppresentazione dello Zodiaco su i mosaici pavimentali del Vicino Oriente», *III CIMA*, pp. 253-262.

224 OVADIAH, R. A., *Mosaic Pavements*, pp. 129-130, láms. CXLIX-CL.

225 NETZER, E.; WEISS, Z., *Zippori*, Jeruralén 1994, pp. 34-39; WEISS, Z.; TALGAM, R., «The Dionysiac mosaic floor of Sepphoris», *CIMA* V, Guadalajara 1994, pp. 231-238; OVADIAH, A., *Art and Archaeology in Israel and Neighbouring Countries. Antiquity and Late Antiquity*, Londres 2002, pp. 348-378.

Arabia, alcanzando un gran esplendor económico con Mádaba, Esbus, Rabba, Meba, Cherab Moba y Petra[226] como centros más importantes.

*GERASA*

*Musas, poetas y pompa triumphalis dionisiaca*. El barrio oriental de Gerasa ha dado un mosaico importante de tema mitológico. En las esquinas del mosaico se encuentran cuatro medallones con los bustos de las estaciones[227]. Los bustos de las Musas se alternan con los de los poetas y escritores griegos, cada uno con su correspondiente letrero. De las Musas sólo se conservan los bustos de seis: Erato, Euterpe, Terpsicore, Urania, Calliope y una anónima; y de los poetas y escritores griegos los de Homero, Tucídides, Stesicoro, Olimpos, Alcman y, quizá, Anacreonte. *Putti* desnudos y sin alas sostienen guirnaldas de frutos y de flores. Los bustos de las Musas y de los poetas y escritores se encuentran entre cada dos guirnaldas. Aves se posan entre las diferentes guirnaldas. La parte central del mosaico ha desaparecido, pero en el panel lateral se representó una *pompa triumphalis* dionisiaca. Las figuras del ángulo derecho han desaparecido. La primera de las conservadas es Pan, que cabalga una cabra. Sigue una ménade. Dionysos y Ariadna van tumbados en un carro de cuatro ruedas titado por centauros. Uno toca una doble flauta, y su compañera la lira. Un thyrsos en posición cruzada acompaña a la divina pareja. Detrás del carro, un joven, con la cabeza coronada y con un thyrsos en su mano derecha, cabalga una pantera. Una ménade semidesnuda, danzando y dos sátiros cierran la *pompa triumphalis* dionisiaca. Se ha supuesto que este mosaico decoraba una sala utilizada por una corporación dionisiaca, cuya existencia se conoce por una inscripción hallada en la ciudad, que funcionaba en Gerasa en época de Traianus. Este mosaico está repartido entre el Museo de Orange (Texas) y el Pergamonmuseum de Berlín. En este último se conservan otras escenas dionisiacas y parte de la orla. Dos fragmentos más pertenecientes al mismo pavimento que se daban en paradero desconocido han sido localizados por nosotros en la residencia del embajador de España en Damasco (Figs. 23-24).

Representaciones de las Musas son frecuentes en mosaicos romanos. K. Parlasca[228] cataloga 32 mosaicos que subdivide en tres grupos. El primero está formado por bustos de Musas en compartimentos separados. En el segundo, las Musas están sentadas o de pie. Y en el tercero, al que pertenece el mosaico de Gerasa, las Musas estan acompañadas de poetas y de sabios. En el citado mosaico de Baalbeck, Callíope está acompañada de Sócrates y de los siete sabios. En un mosaico de Trier cada Musa va acompañada de un representante de las artes: Calliope de Homero; Erato de Tamyris; Euterpe de Hyagnis; Urania de Aratus; Polynmia de Akikaris y Clio de Cadmus. En los paneles hay personificaciones de los meses y de las estaciones y bustos de los

226 BOWERSOCK, G. W., *Roman Arabia*, London 1983. MAC ADAM, H. I., *Studies in the History of the Roman Province of Arabia*, BAR International Series 285, 1986; PARKER, Th., *Romans and Saracens. A History of the Arabian Frontier*, Dissertation Series 6. ASOR, 1986; HUMBERT, J. B.; DESREUMAUX, A., *Fouilles de Khirbet Es-Samra en Jordanie, I. La voie romaine. Le cimetière. Los documents épigraphiques*, Turnhout, 1988; WILLEITNER, J.; DOLLHOPF, H., *Jordanie*, Munich, 1996.

227 PICCIRILLO, M., «Mosaici della provincia Arabia», en *I mosaici di Giordania*, Roma 1986, p. 32; JOYCE, J., «A Mosaic from Gerasa in Orange Texas, and Berlin», *RM* 87, 1980, pp. 307-399, láms. 97-113; LÓPEZ MONTEAGUDO, SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P., «Reflejos de la vida intelectual en la musivaria romana», *Espacio, Tiempo y Forma* II/7, 1994, pp. 282-285, fig. 22; Id., «Los sabios y la ciencia en los mosaicos romanos», *L'Africa Romana* XI, 1996, p.85, lám. I; KRISELEIT, I., *Altes Museum Pergamonmuseum. Antike Mosaiken*, Berlin 2000, pp. 35-40, figs. 43-50.

228 *Römische Mosaiken in Deutschland*, Berlin 1959, p. 141.




FIGURA 22. *Zipori. Mosaico dionisiaco. (Según E. Netzer).*




FIGURAS 23-24. *Gerasa. Fragmentos del mosaico dionisiaco. Damasco, Residencia del Embajador de España. (Foto G. López Monteagudo).*

escritores: Hesiodo, Ennio, Menandro, Cicero, Livius y Virgilio[229]. Estos mosaicos se fechan en el siglo III, fecha que conviene al mosaico de Gerasa. Un mosaico de Arroniz (Hispania), del Bajo Imperio[230], va decorado con las figuras de las Musas y de los poetas de cuerpo entero.

Probablemente en el mosaico de Gerasa, Callíope estaba emparejada con Homero, Olympos con Euterpe; Stesichoros con Polymnia y Alcman con Erato; Anacreonte con Terpsícore; Tucydides iba seguramente con Clio, pero esta Musa se ha perdido al igual que Melpómene y Thalía con sus acompañantes. Bustos de Alcman son raros en mosaicos, Sólo se conoce uno hallado en Esparta, su patria, fechado, en el siglo III o a comienzos del IV.

La *pompa triumphalis* dionisiaca en carro es particularmente frecuente en mosaicos de África[231] y de Hispania[232]. Está bien representada en mosaicos de las provincias orientales del Imperio.

El grupo de Dionysos y Ariadna de Gerasa, tumbados en un carro de cuatro ruedas, pertenece al grupo tercero de la clasificacón de F. Matz[233], que se caracteriza por aparecer Dionysos y Ariadna juntos, sentados o reclinados, sobre un carro de cuatro ruedas, con paralelos en mosaicos de Acholla, de época de Traianus; y de Tenuta di Fiorano, de tiempos de los Antoninos. La asociación de las Musas y de las Estaciones con Dionysos está bien documentada. Dionysos se vincula con las estaciones ya en época helenística. Su vinculación con las Musas le viene de su asociación con el teatro. J. Joyce piensa que la asociación de Dionysos con las Musas y las estaciones se debe al aumento de las representaciones teatrales en todo el Imperio.

*MADABA*

Esta ciudad ha dado muchos y excelentes mosaicos, por lo que se puede hablar con propiedad de una verdadera escuela de Mádaba de mosaicos, que trabajó del siglo IV al VIII. Fue un importate centro caravanero y agrícola en época romana y estaba asentada en la Via Nova Traiana. La ciudad ha dado varios mosaicos mitológicos.

*Procesión dionisiaca*. De la procesión dionisiaca sólo se conserva una ménade y un sátiro, prácticamente desnuda, que bailaba volviendo la cabeza a su acompañante con platillos de música en los pies y en las manos (Fig. 25). Con el platillo de su mano izquierda toca al del pie derecho, que está levantado. El sátiro está visto de tres cuartos. Va totalmente desnudo. Lleva un pedum en su mano derecha apoyado al hombro, mientras que con la izquierda se toca la cabeza. Baila echando el pie izquierdo hacia atrás. Los dos danzantes llevan, como es frecuente, sus correspondientes letreros[234]. Se fecha este mosaico en el siglo V.

*Achiles*. La escena, aparecida en la pendiente sur-occidental de la ciudad, está representada en tres planos superpuestos[235]. En el primero intervienen tres personajes con sus correspondientes

229 PARLASCA, K., *op. cit.* p. 41, láms. 42,1; 43-47.

230 BLÁZQUEZ, J. M.; MEZQUIRIZ, M. A., *Mosaicos romanos de Navarra*, Madrid 1985, pp. 15-22, láms. 3-77, con paralelos en mosaicos romanos.

231 FOUCHER, L., «Le char de Dionysos», *CMGR* II, pp.55-61, lám. XIX-XXIV.

232 FERNÁNDEZ-GALIANO, D., «El Triunfo de Dioniso en mosaicos hispanorromanos», *AEspA* 57, 1984, pp. 97-120.

233 *Op. cit.* II, 5. pp.188-212, láms. 83-93.

234 PICCIRILLO, M., *op. cit.*, pp. 32, fig. 16; Id., *Madaba. Le chiese e i mosaici*, Balamo 1989, pp. 134-136; Id., *L'Arabie chrétienne*, París, 2002, pp. 144-145; ZAYADINE, F., «Peinture murale et mosaïques à sujet, mythologique en Jordanie», en *Iconographie Classique et Idéntités Régionales*,. pp. 417-418, fig. 11.

235 PICCIRILLO, M., *op. cit.* p. 34, figs. 17-18. id., *L'Arabie chrétienne*, pp. 142-143; ZAYADINE, F., *op. cit.* pp. 416-417, fig. 10.

letreros (Fig. 26). Dos van desnudos, con mantos caídos por las espaldas. Son Patroclos y Achiles. Patroclo se encuentra en el lado izquierdo, apoyado en una lanza que sostiene clavada en el suelo con la mano derecha, mientras su mano izquierda se dobla sobre el vientre. Achiles toca la cetra. Sigue un árbol cargado de frutos y una dama llamada Hube, según la inscripción, que tiene una flor en su mano derecha levantada, mientras su mano izquierda levanta el borde de la túnica transparente, túnica que en mosaicos hispanos viste una vacante de un mosaico dionisiaco de Complutum, de comienzos del siglo V[236]. El pelo de Hube cae a ambos lados de la cabeza. Los tres personajes están colocados de frente. Dos *putti* alados y desnudos coronan a Hube. En el plano superior quedan restos de una procesión dionisiaca, en la que intervienen varias figuras. Se conservan un sátiro de perfil, que toca la flauta, en actitud de caminar hacia una ménade, vestida con una larga túnica transparente. Sigue una tercera figura en actitud de caminar, de la que sólo se conservan las piernas desnudas. De una pantera sólo quedan los pies. Se fecha este mosaico en el siglo V.

*Herakles y el león de Nemea*. Este mosaico se descubrió próximo al anterior. Se representa a un joven desnudo en lucha con un león[237]. La parte superior del cuerpo está vista de tres cuartos y la inferior de perfil. El joven lleva el cabello revuelto alrededor de la cabeza. El león está colocado de perfil. La forma del cuerpo y la cabeza más parecen las de un galgo, que las del rey de la selva. El héroe se dispone a estrangular a la fiera. En el ángulo superior izquierdo se lee Era(kles) y está colocada una clava, atributo del héroe. Este mosaico acusa la descomposición de las formas artísticas, típica de las regiones periféricas del Imperio Romano de finales del mundo antiguo[238], como se observa en los mosaicos hispanos de Estada y de Santisteban del Puerto, fechados en los siglos V-VI[239]. Su fecha es el siglo V.

Los mosaicos son obras, probablemente, del mismo taller, que trabajaba en Mádaba, como lo indican el tema mitológico de los tres, su estilo esquemático y lineal en la confección de las figuras, y su técnica.

*Busto del mar.* El mosaico de la Iglesia de los Apóstoles de Mádaba iba decorado, en su parte central, con un medallón con el busto de la personificación del mar[240], representado como una dama que sale de las ondas, entre monstruos marinos y peces (pulpo, dos escualos). La forma de la cabeza es oval. El pelo desciende hasta los hombros. Lleva la mitad derecha del busto al descubierto, mientras la izquierda está cubierta con un manto. Detrás de él, el mar levanta un timón en alto. La inscripción de la capilla, referente al obispo Juan, que vivió a mediados del siglo VI, fecha este mosaico.

*Hippolytoss y Fedra*. La Iglesia de la Virgen de Mádaba podría remontar a un edificio sobre el que se construyó la Iglesia. La iglesia se levanta sobre una exedra romana. Junto a la exedra

---

236 BLÁZQUEZ, J. M. et alii, *Mosaicos romanos del Museo Arqueológico Nacional*, Madrid 1989, pp. 21-24, lám. 8-9, 33; BLÁZQUEZ, J. M., «Mosaicos hispanos de la época de las invasiones bárbaras. Problemas estético», *Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía. los Visigodos, Historia y Civilización*, 1986, pp. 464-468, fig. 3, 13, 15-16.

237 PICCIRILLO, M., «Mosaici della provincia Arabia», p. 34, fig. 19. ZAYADINE, F., *op. cit*., pp. 41 VI fig. 17.

238 BLÁZQUEZ, J. M.; GONZÁLEZ NAVARRETE, J., «Mosaicos hispanos debajo Imperio», *AEspA* 45-47, 1974-1977, pp. 419-429, fig. 1-3, con paralelos en mosaicos romanos; BLÁZQUEZ, J. M., *Mosaicos romanos de Córdoba, Jaén y Málaga*, pp. 66-72, lám. 59, con paralelos en mosaicos romanos.

239 BLÁZQUEZ, J. M.; GONZÁLEZ NAVARRETE, J., *op. cit.,* pp. 419-438, con paralelos en mosaicos romanos.

240 PICCIRILLO, M., «Mosaici della provincia Arabia», pp. 44-46, fig. 76, lám. III; ZAYADINE, F., *op. cit.,* pp. 420-421, fig. 13.

hay una sala pavimentada, con un mosaico fechado en época de Justiniano, en el que se representa el mito de Hippolytos y de Fedra, que se ha encontrado también en mosaico de Antioquía, Cheiah Zovedé y Paphos[241]. En el mosaico, el culto de Afrodita desempeña un papel importante. La diosa se representa con unas sandalias en la mano, mientras que un par de sandalias aparece dentro de un círculo, que se encuentra rodeado de pavos, animal relacionado con Afrodita. H. Buschbausen piensa que el edificio podría se un templo consagrado a Aphrodita, en época romana, y que el santuario se convirtió en una iglesia de la Virgen, al igual que el culto de Atenea-Artemis, de Meriamlik, se sustituyó por una iglesia dedicada a Tecla, la supuesta compañera de Pablo. La parte central del mosaico está rodeada por un friso, decorado con hojas de acanto y con cuatro estaciones en los ángulos, con sus atributos y coronas con torres sobre las cabezas. El campo central se subdivide en tres paneles. Cree H. Buchbausen que el mosaico se debe a un grupo de artistas, que hizo también un segundo mosaico, datado en 564, colocado en la capilla de Teodoro, junto al Paraíso en la catedral de Mádaba. Son muy semejantes los mosaicos de la iglesia de Lot y de Procopio, en el Monte Nebo, y los de la iglesia de los apóstoles en Mádaba.

En la parte oriental se encuentra un panel decorado con dos monstruos marinos, un toro y un león enfrentados junto a un arbusto. Más al norte se encuentran tres damas que personifican a Roma, a Gregoria y a Mádaba. Las tres visten túnica decorada con *clavi* y dos de ellas clámides y coronas de torres sobre la cabeza, mientras Roma cubre su cabeza con un gorro. Roma sostiene una cornucopia con frutos, Gregoria lleva un cesto lleno de flores y Mádaba una cornucopia con espigas. Las tres tienen sus correspondientes nombres y un cetro. No se conoce ninguna ciudad de nombre Gregoria.

Los dos paneles superiores están dedicados a la historia de la tragedia de Hippolytos, según la obra de Eurípides, y el inferior a la tragedia humana. El panel inferior es fácilmente interpretado por los nombres que acompañan a las figuras. En el lado izquierdo se encuentra Fedra, hablando con dos sirvientas de Hippolytos. Las sirvientas llevan el pelo recogido en una red y visten manto. Fedra lleva diadema a la cabeza y vistosas joyas en las orejas, en el cuello y en la mano izquierda. Viste túnica sin mangas y un manto. Junto a ella se encuentra un halconero barbado, con un halcón posado en su mano izquierda, que protege un guante. En el lado derecho se halla Hippolytos con su correspondiente letrero y un esclavo, bajo de estatura y joven, que viste túnica corta y lleva un perro. Debió estar presente un caballo cogido por las bridas, pero el estado de conservación del mosaico es muy deficiente: así, de Hippolytos sólo se conserva el letrero y la punta de la lanza. La escena describe los momentos anteriores a la caza. A la izquierda de la zona perdida se encontraba la nodriza, a juzgar por el letrero. La escena sigue al pie de la letra los versos de Eurípides. Se representa el diálogo entre Hippolytos y la nodriza, que le ha descubierto la pasión que Phaedra siente por él.

---

241 BUSCHHAUSEN, H., «La sala dell'Ippolito, presso la chiesa delta Vergine Maria», en *I mosaici di Giordania*, pp. 117-127, fig. 295; PICCIRILLO, M. *Mosaici della provincia Arabia*, pp. 51-54, fig. 31, lám. II, IV. Madaba, pp. 50-59; Id., *L'Arabie chrétienneK, pp. 158-159;* ZAYADINE, F., op. cit., 5. 420-421. El autor de este trabajo menciona pinturas con tema mitológico en Siq el-Bared: un Pan sentado toca la flauta; Eros en el mismo lugar; Prometheus da vida a su creación, en Beit Ras-Capitolias; lucha entre Aquilles y Héktor en la misma ciudad*;* Grifo y Sphinx en Kufr Sôrm; en Qusayr Amra, la dama desnuda en el baño, seguramente no es Venus sino una desconocida. Las Musas aparecen con sus inscripciones correspondientes: Victoria, Historia, Poesia y Pensamiento. Una pintura presenta a Dionysos y Ariadne con Eros. Posiblemente personifican las Ninfas desnudas. BLÁZQUEZ, J. M., «Las pinturas helenísticas de Qusayr Amra, Jordania», *AEspA* 54, 1983, pp. 133-143, figs. 25-47; 56, 1985, pp. 169-196, fig. 1-39. ALMAGRO, M., *Qusayr'Amra. Residencia y Baños Omeyas en el Desierto de Jordania*, Madrid 1975




FIGURA 25. *Madaba. Ménade y sátiro. Museo de Madaba.*



FIGURA 26. *Madaba. Aquiles, Patroclos y Hube. Museo de Madaba.*

Separada de la escena anterior mitológica, se representa la tragedia humana. Afrodita, desnuda y con valiosas joyas en brazos, cuello y orejas, se encuentra sentada en un trono, junto al de Adonis, que viste túnica decorada con *clava*, clámide a las espaldas y manto sobre las piernas. La diosa del amor se dispone a dar un azote con la sandalia a un Eros, que vuelve la cabeza asustado, sostenido por una Gracia. Su mano izquierda sostiene una flor roja. Adorna los brazos y las orejas con preciosas joyas. Cada una de las Gracias va acompañada de su nombre correspondiente y de un Eros, alado y desnudo. La primera Gracia lo sostiene en las manos levantadas. La segunda intenta que baje de un árbol, y la tercera lo persigue mientras huye. Una campesina, vestida con falda y con una blusa sin mangas y con los pies descalzos, lleva sobre el hombro izquierdo un cesto lleno de frutos, sujeto con la mano. Su mano derecha agarra una perdiz. En la parte inferior del cuadro se encuentran otros dos erotes y un árbol. Uno de ellos se postra ante Afrodita y le acaricia los pies. Un tercer eros, delante de la divina pareja, introduce la cabeza en un canastillo, rodeado de abejas. El drama *Hippolytos* de Eurípides, sirve para explicar perfectamente las escenas. En esta obra no aparece Adonis. El mosaico no es una serie de representaciones, sino que está concebido desde el principio como una única representación en dos esferas, una terrestre y otra mitológica. Piensa H. Buschbausen que el original era una pintura mitológica, probablemente de época helenística, que representa la subdivisión de Eurípedes en parte terrestre y en parte mitológica. La presencia de Adonis y del halconero en el primer panel obligan a pensar en una fuente literaria diversa, que podría ser una obra de Procopio de Gaza. Este autor no descarta una interpretación cristiana del mosaico. Se aludiría a las tentaciones de la mujer de Putifar a José.

*Personificación de los ríos*. En la capilla del mártir Teodoro, acabada en tiempo del obispo Juan, en el año 552, se encontraron cuatro personificaciones de los ríos en sentido cristiano, Tigris, Eufrates, Fison y Ghion, con sus correspondientes letreros en griego[242].

*NEBO*

*Gé*. Una personificación de Gé, dentro de un róleo de acanto, se encuentra en la capilla del sacerdote Juan, en la Iglesia de Amos y Casideos, con su letrero correspondiente. La dama, colocada de frente, como siempre es habitual en este tipo de representaciones, lleva corona de frutos y racimos de uvas a los lados de la cabeza y quizá una segunda, muy estilizada, de torres[243].

*Conclusiones*

Los mosaicos de la provincia de Arabia no se relacionan con los de Siria. Pertenecen a unas corrientes diferentes.

---

242 PICCIRILLO, M., «Mosaici della provincia Arabia», pp. 38, fig. 23.

243 PICCIRILLO, M., «Mosaici della provincia Arabia», pp. 70-72, figs. 56-57. Sobre la escuela de mosaicos de Madaba, pp. 103 ss.;Id., *La scuola di Madaba*, pp. 103; PICCIRILLO, M.; ALLIATA, E., *Mount Nebo. New Archaeological Excavations*, Jerusalén, 1998, p. 357, figs. 211-213. Una ojeada a los mosaicos de Siria y de Jordania en BALTY, J., *Mosaici antichi di Siria e di Jordania*, pp. 107-115; Id., *I mosaici di Giordania dal I all'VIII secolo D.C.*, Roma 1982; Id., «Il mosaico bizantino di Giordania come fonte storica de un'epoca alle luce delle recenti scoperte», *III CIMA*, pp. 199-217; VVAA, *I mosaici di Giordania, passim*. Recientemente ha aparecido el libro de PICCIRILLO, M., *I Mosaici di Giordania*, Spilimbergo 1990; Estudia los mosaicos de Gerasa en relación con las Musas y poetas, la procesión dionisiaca, Aquiles, las obras de Herakles, la personificación del mar y la sala de Hipólitos en Mádaba. (pp. 23-25, 43-47, figs. 7,12,14,1).

## CHIPRE

La isla de Chipre alcanzó un gran nivel artístico y económico durante el Imperio Romano, como demuestra la cantidad y calidad de sus mosaicos[244].

*NEA PAPHOS*

Los Ptolomeos hicieron de esta ciudad la capital de la isla durante el siglo II a. C., y como tal continuó hasta el año 392, en que la ciudad fue destruida por los terremotos. Constantius II trasladó la capital a Salamis[245].

*Herakles y el león de Nemea*. La llamada House of Orpheus, en Nea Paphos, iba decorada con varios mosaicos mitológicos: Hércules y el león de Nemea, Amazona con su caballo y Orpheus y las bestias. El mosaico describe el primer trabajo de Hércules, la lucha con el león de Nemea. El león está rampante y colocado de perfil. A él se dirige un Herakles desnudo y joven, con los brazos dirigidos hacia delante, dispuestos a recibir la acometida del animal. Detrás se halla la *clava*[246]. La casa donde apareció este mosaico se fecha a finales del siglo II o a comienzos del siglo III.

*Amazona*. La amazona se encuentra colocada de frente, delante de su caballo, al que sujeta por la brida. Cubre la cabeza un gorro frigio. Lleva el pecho y el hombro derecho al descubierto y va armada con una doble hacha. Calza altas botas. Este tipo de representar a una amazona no es frecuente en los mosaicos[247]. La asociación de Herakles y las amazonas en dos mosaicos próximos es corriente en mosaicos y sarcófagos, ya que las amazonas pertenecen al ciclo mitológico de Herakles.

*Orpheus y las bestias*. El poeta músico viste un traje oriental y cubre su cabeza con un gorro frigio. Está sentado en una roca tocando una lira, que sujeta en su mano izquierda, mientras la derecha agarra el *plectrum*. Las fieras rodean a Orpheus. En la parte superior se lee un letrero en letras griegas que dice: «Caius (o Titus) Pinnius Restitutus me hizo». El nombre debe ser el del dueño de la casa, que mandó hacer el mosaico[248].

*Narciso*. La llamada House of Dionysos, fechada a finales del siglo II y a comienzos del siguiente, ha dado tambien un lote importante de mosaicos mitológicos: Narciso, Dioscuros,

---

244 MITFORD, T. B., *Rom and Cyprus between the Orient and the Occiden*t, Nicosia 1986 Id., *Cipro e il Mediterraneo Orientale*, Ravenna 1985.

245 MAIER, F. G., KARAGEORGHIS, V., *Paphos. History and Archaeology*, Nicosia 1984, describen y fotografían los mosaicos de la ciudad. W. Daszewski, «Nea Paphos, 1965-1995», en *Cypr. W. Badaniach* 1998, pp. 5-24, con los mosaicos descubiertos por la misión polaca: Teseo, Aquiles, Afrodita con armas, Poseidón y Anfitrite. Nea Paphos ha dado un mosaico helenístico con el tema de Scylla, fechado a finales del siglo IV o a comienzos del siglo III, cf. DASZEWSKI, W. A.; MICHAELIDES, D., *Guide to the Paphos Mosaics*, Chipre 1988, pp. 16-18, fig. 4; Id., *Mosaic Floors in Cyprus*, Ravenna 1988, pp. 16-1, fig. 2; MICHAELIDES, D., *Cypriot Mosaics*, Nicosia 1987, p. 10, lám. I.

246 DASZEWSKI, W. A.; MICHAELIDES, D., *Guide to the Paphos Mosaics*, pp. 48-49, fig. 36; Id., *Mosaic Floors in Cyprus*, p. 48, fig. 20; MICHAELIDES, D., *op. cit*., pp. 12-13, lám. XIX.

247 DASZEWSKI, W. A.; MICHAELIDES, D., *Guide to the Paphos Mosaics*, pp. 49-50, fig. 37; Id., *Mosaic Floors in Cyprus*, pp. 49-50, lám. 21; MICHAELIDES, G., *op. cit*. p. 13, lám. XIX.

248 DASZEWSKI, W. A.; MICHAELIDES, D., *Guide to the Paphos Mosaics*, pp. 51, fig. 38-39. Id., *Mosaic Floors in Cyprus*, pp. 51-52, lám. 22. MICHAELIDES, D., *op. cit*. pp. 13-14, lám. XX. Id., «A new Orpheus Mosaic in Cyprus», *Cyprus between the Orient and the Occident*, pp. 473-489, lám. LIII-LVI. Sobre Orfeus en mosaicos hispanos: BLÁZQUEZ, J. M. *Mosaicos romanos de España*, pp. 406-407.

Dionysos o Annus o Aion y las cuatro estaciones, *Pompa Triumphalis* dionisiaca, Fedra o Hippolytos, Rapto de Ganymedes, Pyramos y Thysbe, Icaros y Dionysos, Neptuno y Amymone, Apolo y Dafne, Leda y el cisne. Estos mosiacos indican un buen gusto del dueño por los temas mitológicos, al igual que sucede en muchas casas de Antioquía.

Narciso se encuentra, como siempre se le representa, sentado sobre una roca, contemplando su rostro en el agua. Va desnudo. Un manto cuelga a sus espaldas. Cubre su cabeza con un *petasus*. Calza botas altas[249].

*Dionysos o Annus o Aion y las cuatro estaciones*. Un mosaico de esta casa va decorado con las cuatro estaciones con sus correspondientes atributos, en las esquinas, dentro de paneles rectangulares, alrededor de un cuadro central con el busto de Dionysos, o de Annus o de Aion, que acompañan a las estaciones. Arriba y abajo hay *xenia* y escenas de género. Una inscripción en griego dice: «Alégrate tu tambien»[250].

*Pompa Triumphalis dionisiaca*. La escena que decora este mosaico, colocado a la entrada del *tablinum* según se viene del *atrium*, pinta la vuelta de la India de Dionysos, acompañado de panteras y de esclavos (Fig. 27). Dionysos, semidesnudo, con manto y con thyrsos en su mano derecha, va en un carro tirado por panteras. Una corona ciñe su cabeza. Un viejo sileno guía las panteras, lleva también corona en la cabeza y thyrsos. Delante del grupo está, rodilla en tierra, un varón semidesnudo, con una cinta en su mano derecha. Siguen una Bacante, que vuelve la cabeza al dios, tocando los címbalos; un esclavo indio, casi desnudo, y un hombre con pardalis, corona en la cabeza, tocando una trompeta, en dirección al carro. Detrás del carro, y apoyando el pie izquierdo en él, marcha un sátiro semidesnudo, con piel de animal a la cintura, que lleva una gran crátera y un pellejo de vino. Acompañan al cortejo Pan, con *pedum* en la mano derecha y un pequeño escudo en la izquierda, y un esclavo indio con los brazos atados a la espalda. Dos bacantes cierran la procesión. Una vierte una libación en un cuenco. La última sostiene un thyrsos y la mística caja[251]. El mosaico central está decorado con escenas campestres de recolección de la uva y con erotes cazadores. En el centro un eros alado ayuda a un pavo real a extender la cola.

Todas estas escenas son de carácter del paraiso, tan de moda en el Bajo Imperio. A la *pompa triumphalis* no hay que atribuirle un carácter religioso en relación con las creencias del dueño de la casa o a su iniciación en los sagrados misterios dionisiacos. Estos mosaicos son una ilustración

---

249 DASZEWSKI, W. A.; MICHAELIDES, D., *Guide to the Paphos Mosaics*, pp. 18-20, fig. 5; Id., *Mosaic Flors in Cyprus*, pp. 32-33, fig. 14; ELIADES, G. S., *La Casa di Dioniso. La villa dei mosaici di Nuova-Paphos*, Pafos 1986, pp. 17-18; MICHAELIDES, D., *op. cit*. pp. 14-15, lám. II; KONDOLEÓN, Ch. *Domestic and Divine. Roman Mosaics in the House of Dionysos*, Ithaca-Londres, 1994, pp. 30-40, figs. 10-15.

250 DASZEWSKI, W. A.; MICHAELIDES, D., *Guide to the Paphos Mosaics*, pp. 20-23, fig. 6-11; Id., *Mosaic Floors in Cyprus*, pp. 34-35, fig. 34; ELIADES, G. S., *op. cit*., pp. 19-22; MICHAELIDES, D., *op. cit*., pp. 15, lám. III. Sobre las estaciones: PARRISH, D., *Season Mosaics of Roman North Africa*, Roma 1984. Sobre las relaciones de las cuatro estaciones con los dioses: DUNBABIN, K. M. D., *op. cit*., pp. 158-161. Sobre Aion en mosaicos: LÓPEZ MONTEAGUDO, G.; BLÁZQUEZ, J. M., «Representaciones del tiempo en mosaicos romanos de Hispania y del Norte de África», *Anas* 13, 2000, pp. 135-153.

251 DASZEWSKI, W. A.; MICHAELIDES, D., *Guide to the Paphos Mosaics*, pp. 24-27, fig. 12. Id., *Mosaic Floors in Cyprus*, pp. 20-22, fig. 4-5; ELIADES, G. S., *op. cit*. pp. 23-25; MICHAELIDES, D., *op. cit*., p. 16, lám. 14. Sobre la representación de indios en los Triunfos báquicos, cf. SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P., «La iconografía de Dionisos y los indios en la musivaria romana. Origen y pervivencia», *Antigüedad y Cristianismo* XIV, Murcia 1997, pp. 405-420. Sobre la interpretación mágica del pavo real: DUNBABIN, K. D., *op. cit*. pp. 166-169. En mosaicos africanos aparece muchas veces el pavo real, como por ejemplo en la Maison de Paon en Thysdrus, de los años 180-200; en Karthago de la mitad del siglo IV; en Bir-Chana, de final del siglo II, y en Hispania, junto con Aphrodita (BLÁZQUEZ, J. M., *Mosaicos romanos de Sevilla, Granada, Cadiz y Murcia*. p. 83, lám. 44-45.). KONDOLEON, Ch. *op. cit.,* pp. 133-146, figs. 81-88. Sobre representaciones del paraíso: BLÁZQUEZ, J. M., «Oficios de la vida cotidiana en mosaicos del Oriente», *Anas* 13, 2000, pp. 23-56.

alegórica de la vida próspera que lleva el dueño de la casa, que probablemente era un rico agricultor. Al final de la procesión hay dos paneles con los Dioscuros, de claro sentido de apartar las calamidades, que es el que debe tener también la procesión dionisiaca. Las cuatro estaciones y el pavo real van vinculados, frecuentemente, a Dionysos.

*Dióscuros*. La pareja Castor y Polux está colocada de frente, delante de sus caballos. Visten traje militar, llevan lanza, tienen la cabeza coronada y encima una estrella[252].

*Fedra e Hippolytos*. Este mosiaco describe la tragedia de estos dos personajes. A la derecha se encuentra Cupido desnudo, de frente, con arco y antorcha, mirando a la pareja. Phaedra está sentada en un trono, ricamente vestida. A su lado se encuentra Hippolytos desnudo, con manto colgado del hombro izquierdo, con lanza en la mano y con el díptico que contenía la declaración amorosa de Phaedra, en compañía del perro[253].

Magníficamente ha sabido representar el artesano, que fabricó este mosaico, la angustia de la pasión amorosa en el rostro de Fedra, con la cara vuelta hacia Hippolytos y un aire de tristeza al no ser correspondida. En cambio, el rostro de Hyppolitos expresa susto y admiración.

*Rapto de Ganymedes*. En este mosaico el águila, con las alas desplegadas, lleva al Olympo a Ganímedes, que se agarra al cuello del águila. Va desnudo, con la mano caida a la espalda y sostiene en su mano derecha la lanza. Un gorro frigio cubre la cabeza. En el lado izquierdo hay una pelta[254].

*Pyramos y Thysbe*. Este mosaico se encuentra en el pórtico de la House of Dionysos. Los protagonistas llevan encima sus respectivos nombres escritos en griego. Pyramos se representa como un joven, semidesnudo, con la cabeza coronada, recostado en el suelo y apoyado en un recipiente del que sale agua y que simboliza el río que fertiliza la tierra. Su mano derecha levanta una cornucopia llena de frutos, mientras la izquierda agarra una palma. Vuelve su cabeza hacia la derecha. Delante se encuentra Thysbe, viste túnica y se encuentra colocada cerca de una roca y de un arbusto. Encima, entre los dos personajes, se halla una pantera, que muerde el velo de Thysbe[255].

*Ikaros, Dionysos y Akme*. Es el mosaico más importante de los cuatro que se colocaron en el pórtico oeste. Los otros dos son los que siguen: En la escena participan Dionysos, coronado, semidesnudo, con himation sobre las piernas, con la cabeza adornada con corona de hojas y racimos de uvas, que bebe vino de un cuenco. En el centro se halla Ikaros, visto de frente, con el hombro y el brazo derecho al descubierto y extendido hacia Dionysos. Conduce una carreta tira-

---

252 DASZEWSKI, W. A.; MICHAELIDES, D., *Guide to the Paphos Mosaics*, p. 27, figs. 13-14; Id., *Mosaic Floors in Cyprus*, p. 23, fig. 7. Sobre los Dioscuros: GURY, F., en: LIMC III, pp. 632-635. KONDOLEON, Ch., *op. cit*., pp. 221-229, figs. 141-143.

253 DASZEWSKI, W. A.; MICHAELIDES, D., *Guide to the Paphos Mosaics*, pp. 28-30, fig. 17; Id. *Mosaic Floors in Cyprus*, p. 30, fig. 12. ELIADES, G. S., *op. cit*. p. 41. MICHAELIDES, D., *op. cit*. p. 17, lám. XXI. KONDOLEON, Ch. *op. cit*., pp. 40-51, figs. 16-23.

254 DASZEWSKI, W. A.; MICHAELIDES, D., *Guide to the Paphos Mosaics*, pp. 31-32, fig. 19. Id., *Mosaic Floors in Cyprus*, p. 31, fig. 13. ELIADES, G. S., *op. cit*. pp. 43-44.; MICHAELIDES, D., *op. cit*. p. 18, lám. XXI. Sobre el rapto de Ganímedes en mosaicos hispanos: BLÁZQUEZ, J. M. *Mosaicos romanos de España*, pp. 388-389.

255 DASZEWSKI, W. A.; MICHAELIDES, D., *Guide to the Paphos Mosaics*, pp. 37-40, figs. 27-28. Id., *Mosaic Floors in Cyprus*, p. 26, fig. 9. ELIADES, G. S., *op. cit*. pp. 29-31. MICHAELIDES, D., *op. cit*. p. 19, lám. VII. En la mencionada Villa de Carranque hay diversos mosaicos con tema mitológico, temas que se repiten en mosaicos de Chipre: Poseidon y Amymone; Pyramus y Thisbe; el rapto de Hylas, cf. (ARCE, J. *op. cit*. pp. 368-371, lám. 70 b-.71; BLÁZQUEZ, J. M. et alü, «La mitología en los mosaicos hispano-romanos», *AESPA*. 59, 1986, pp. 101-123). KONDOLEON, Ch. *op. cit*., pp. 148-156, figs. 90-96.

da por bueyes, llena de pellejos de vinos[256]. La única representación de Akme conocida en mosaicos, además de la de Paphos, se encuentra en Byblos.

*Poseidón y Amymone*. La escena de este mosaico es el primer encuentro entre Poseidón y Amymone. Poseidón, con larga barba, se dirige hacia la dama. Lleva tridente apoyado en el brazo derecho y manto flotando al viento. En el centro de la composición hay un jarro y entre los dos personajes un eros desnudo, que levanta una sombrilla. Amymone está recostada en una roca, con los senos y los hombros al descubierto[257].

En el mencionado mosaico de Apamea hay una versión oriental de este mito, identificada con Beroe, una ninfa local de Berytus, hija de Adonis y de Aphrodita.

*Apolo y Dafne*. La escena de este mosaico representa el momento en que Dafne se convierte en árbol. La dama está desnuda. Un velo cubre su figura. Apolo, colocado a la izquierda, se dirige hacia la Ninfa. Va desnudo. Calza zapatos altos. A sus espaldas, el manto ondea al viento. La mano derecha señala a Dafne, mientra su mano izquierda sujeta el arco. Entre Apolo y Dafne hay un arbusto. En el ángulo izquierdo Peneus se representa con las características de un río, como Pyramos[258].

*PALAEPAPHOS*

*Leda y el cisne*. Decora este tema el *triclinium* de la llamada House of Leda. La escena se sitúa en el campo. A la derecha se encuentra una pilastra, con un objeto oval en la parte superior. El cisne, colocado de perfil, vuelve el cuello hacia la dama, vuelta de espalda, peinada con moño y con las piernas envueltas en un manto que se enrrolla en el brazo izquierdo y que sujeta con la mano derecha. Vuelve la cabeza hacia el cisne. En el lado izquierdo hay un *louterium* junto a un árbol[259]. Este tema se repite en otros mosaicos de Chipre, de los que se habla más adelante. Se fecha este mosaico en época de los Severos.

*MALOURENA. NEA PAPHOS*

*Teseo y el Minotauro*. La villa de Theseus era una mansión de lujo que ha dado tres mosaicos mitológicos de diferentes épocas. El mosaico de Teseo en lucha con el Minotauro se fecha en el siglo III, el de Neptuno y Amphitrite en el siglo IV, y el del primer baño de Achiles en el siglo V. Se ha supuesto que esta villa fuera el palacio del gobernador romano.

Teseo, desnudo, ocupa el centro de la escena (Fig. 28). Su mano izquierda levanta una maza, y la derecha agarra el cuerno del monstruo, que está arrodillado junto al héroe. Un viejo dios se sien-

---

256 DASZEWSKI, W. A.; MICHAELIDES, D., *Guide to the Paphos Mosaics*, pp. 40-41, fig. 29-32. Id. *Mosaic Floors in Cyprus*, pp. 23-25, fig. 8. ELIADES, G. S., *op. cit*. pp. 32-34. MICHAELIDES, D., *op. cit*. p. 20, lám. VIII. KONDOLEON, Ch. *op. cit*., pp. 27-28, fig. 9.

257 DASZEWSKI, W. A.; MICHAELIDES, D., *Guide to the Paphos Mosaics*, pp. 41,44, fig. 33. Id., *Mosaic Floors in Cyprus,* p. 26, fig. 10. ELIADES, G. S., *op. cit*. pp. 35-36. MICHAELIDES, D., *op. cit*. pp. 20-21, lám. VIII. sobre Amymone: SIMON, E. en: LIMC I, pp. 742-752. KONDOLEON, Ch. *op. cit*., pp. 154-167, figs. 97-102.

258 DASZEWSKI, W. A.; MICHAELIDES, D., *Guide to the Paphos Mosaics*, pp. 44-45, fig. 34. Id., *Mosaic Floors in Cyprus*, pp. 27-29, fig. 11. ELIADES, G. S., *op. cit*. pp. 36-38. MICHAELIDES, D., *op. cit*. p. 21, lám. IX. KONDOLEON, Ch., *op. cit*., pp. 167-174, figs. 105-110. Sobre Apolo y Dafne, cf. LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Representaciones de la ninfa Cirene en los mosaicos romanos», *Atti del Convengo Internazionale di Studio su Cirene e la Cirenaica nell'antichità* (Frascati 1996), Università La Sapienza de Roma 2003, pp. 319-332.

259 DASZEWSKI, W. A.; MICHAELIDES, D., *Mosaic Floors in Cyprus*, pp. 46-48, fig. 19. MICHAELIDES, D., *op. cit*. pp. 21-22, lám. IX. Sobre Leda y el Cisne en mosaicos hispanos: BLÁZQUEZ, J. M., *Mosaicos romanos de España*, p. 400; SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P., «Leda y el cisne en la musivaria romana», *Espacio, Tiempo y Forma* I/12, 1999, pp. 347-387.



FIGURA 27. *Nea Paphos*. *House of Dionysos*. *Procesión dionisiaca*. *In situ*.




FIGURA 28. *Nea Paphos*. *Villa de Theseus*. *Teseo y el Minotauro*. *In situ*.

ta en el suelo y con la actitud de su mano llevada a la barba, contempla atónito la escena. Va semidesnudo y un manto envuelve las piernas. En la parte superior se encuentra Ariadna, recostada en unas rocas, y en el lado opuesto una personificación de Creta, con corona de torres sobre la cabeza. La caverna puede interpretarse como el laberinto. Cada figura lleva su correspondiente letrero. La fecha de este mosaico es el final del siglo III o los primeros años del siguiente. Fue dañado por los terremotos del siglo IV y restaurado en el último cuarto del siglo IV. Fueron rehechas ahora la cabeza y la parte superior de los cuerpos de Teseo y de Creta. Estas dos cabezas, por su estilo, están próximas al arte bizantino. Las del Laberinto y Ariadna siguen tradiciones helenísticas[260].

*Poseidón y Amphitrite*. Poseidón esta representado semidesnudo con manto cubriendo las piernas, con barba y nimbo alrededor de la cabeza y sentado sobre el lomo de un tritón. Sostiene en su mano derecha un tridente. Sentada sobre su pierna derecha está Amphitrite, prácticamente desnuda. Su mano derecha acaricia la barba de su compañero, mientras levanta el brazo izquierdo doblado. Dos erotes extienden un velo sobre ellos. Se fecha este mosaico en el último cuarto del siglo IV[261].

*Primer baño de Achiles*. El mosaico decorado con este tema ocupa el aula del palacio donde oficiaba el gobernador, decorada con cuatro mosaicos de los que sólo se conserva uno. Los otros tres también debían ilustrar episodios de la vida de Achiles. Todos los personajes llevan sus correspondientes letreros que los identifica. Una nodriza de nombre Anatrophe, se dispone a bañar al niño Achiles en un baño circular. Anatrophe viste túnica larga y un manto le cubre parte de las rodillas. A sus espaldas se encuentra una columna y una cortina recogida sobre ella, lo que indica que la escena tiene lugar en palacio. Detrás de la nodriza, Ambrosia lleva agua en un jarro. El centro lo ocupa Thetys, recostada sobre una cama de alta cabecera. Lleva velo echado sobre la cabeza. A su lado se sienta en un trono Peleus, vestido con túnica y manto. Su mano izquierda sostiene el cetro. A sus espaldas se encuentran Clotho, Lachesis y Atropos, las tres vestidas con largas túnicas y manto. Clotho lleva una rueca, Lachesis un díptico y Atropos el rollo en el que está escrito el destino del niño. El estilo de este mosaico se aproxima ya al arte bizantino. La escena sirvió para representar el nacimiento de Cristo[262] en siglos posteriores.

El *triclinium* de la llamada House of Aion, en Nea Paphos, situada al este de la Villa de Theseus, iba decorado con magníficos mosaicos mitológicos: presentación del niño Dionysos, Leda y el cisne, disputa entre Cassiopea y las Nereidas, Apollo y Marsyas, *pompa triumphalis* dionisiaca. El mosaico está dividido en cinco paneles, uno alargado y cuatro pequeños. Estos mosaicos se fechan en el segundo cuarto del siglo IV.

*Presentación del niño Dionysos*. La escena representa, en el lado superior derecho, el momento en el que Dionysos niño, desnudo y sentado en las piernas de Hermes, es entregado a las manos del viejo Silenus, Tropheus (Fig. 29). Dionysos lleva un nimbo en la cabeza y una corona de hojas. A las espaldas de Tropheus están colocadas las ninfas del Monte Nysa. Dos preparan el baño. Nysa y la nodriza Anatrophe se encuentran detrás, junto a un árbol. Hermes se sienta en un tronco y vis-

---

260 DASZEWSKI, W. A.; MICHAELIDES, D., *Guide to the Paphos Mosaics*, pp. 57-60, fig. 43. Id., *Mosaic Floors in Cyprus*, pp. 53-56, figs. 23-24. MICHAELIDES, *op. cit.* pp. 25, lám. XI. DASZEWSKI, W. A. *Nea Paphos II, La mosaïque de Thésée. Etudes sur les mosaïques avec representation du Labérinthe de Thésée et du Minotaure*, Varsovia 1977.

261 DASZEWSKI, W. A.; MICHAELIDES, D., *Guide to the Paphos Mosaics*, p. 60. Id., *Mosaic Floors in Cyprus*, pp. 70-72, fig. 39. MICHAELIDES, D., *op. cit.* pp. 36-37, lám. XVII.

262 DASZEWSKI, W. A.; MICHAELIDES, D., *Guide to the Paphos Mosaics*, pp. 60-63, fig. 44. Id., *Mosaic Floors in Cyprus*, pp. 72-76, figs. 35-36. MICHAELIDES, D., *op. cit.* pp. 44-45, lám. XXXI.

te manto. Todas las figuras llevan su nombre correspondiente, por lo que su identificacón es fácil. El niño Dionysos está acompañado de Theogonia, el nacimiento de los dioses, de Nectar y de Ambrosia, que proporcionan la inmortalidad. Las ninfas cubren sus cabezas con coronas. Theogonia lleva un nimbo. Ricas joyas adornan su cuerpo. Nysa lleva diadema, además de la corona. Tropheus viste túnica corta, tiene barba, es calvo y lleva corona de hojas alrededor de la cabeza. Todos los presentes, salvo una ninfa, miran atentamente a Dionysos. Esta escena no es una representación mitológica frecuente, por la presencia de las personificaciones que acompañan al niño Dionysos[263].

*Leda y el cisne*. El panel superior izquierdo representa el momento en el que la reina de Esparta, Leda, esposa de Tyndareos, se dispone a tomar el baño en el río Eurotas. Todos los personajes, como en los restantes paneles, llevan sus nombres, que los identifican. En el lado derecho se encuentran las personificaciones de Lacedemonia, con corona de torres, y el río Eurotas. En el lado izquierdo hay un varón detrás de un altar. Probablemente es un sátiro, vestido con piel de pantera, terciada sobre el hombro izquierdo, y con el *pedum* apoyado en el hombro derecho. Leda se encuentra colocada de frente, desnuda, con diadema sobre la cabeza y un rico collar al cuello y brazaletes en los brazos. A su derecha se halla Zeus, metamorfoseado en cisne. La presencia del sátiro da un cierto carácter dionisiaco a toda la escena[264].

*Juicio de las Nereidas*. En el panel central hay dos escenas. Una se desarrolla en la tierra. La otra en el mar. En la primera composición se representa a Cassiopea, esposa de Phoenix, rey de Tiro o de Sidón, como Aphrodita Anadyomede. Va desnuda, con rico colgante al cuello y manto echado a las espaldas, que envuelve la pierna izquierda. La corona una diosa que lleva una palma en su mano izquierda. Es Krisis, personificación del juicio. En el centro se sienta Aion, personificación del tiempo, que no tiene principio ni fin. Lleva barba, nimbo y corona de hojas en la cabeza. Su mano izquierda empuña el cetro. En la parte central se encuentra Kairos, representado como un niño desnudo. En la parte superior se halla Helios, el sol y, probablemente, estaría también la imagen de la luna.

En la parte derecha del panel central se representan las tres hijas más bellas de Nereus: Thetys, Doris y Galatea. Las tres van semidesnudas, sólo con las piernas cubiertas y con el velo ondeando al viento por encima de la cabeza. Están descontentas por el resultado de la competición. Un centauro marino, de nombre Bythos, las sostiene en alto. Junto a él hay un *ketos*. Bythos es la personificación de los abismos del mar. También está presente Pontos, joven tritón, personificación de la superficie del mar. Empuña un remo en su mano izquierda. Detrás de él se encuentra Eros, alado, que cabalga un toro. En la parte superior se hallan los bustos de Zeus y de Athenea. Una corona cubre la cabeza de Zeus, que lleva nimbo. El dios tiene agarrado el cetro. Athenea lleva yelmo a la cabeza y escudo. Representaciones de este tema son muy raras. Sólo se conocen dos mosaicos sirios con el mismo tema, pero no son idénticos[265].

---

263 DASZEWSKI, W. A.; MICHAELIDES, D., *Guide to the Paphos Mosaics*, p. 64, figs. 45-46. Id. *Mosaic Floors in Cyprus*, p. 59, figs. 26-28. MICHAELIDES, D., *op. cit*. p. 29, lám. XXII. DASZEWSKI, W. A., *Dionysos der Erlöser*, Mainz 1985. pp. 35-38.

264 DASZEWSKI, W. A.; MICHAELIDES, D., *Guide to the Paphos Mosaics*, pp. 64-65, fig. 45. Id. *Mosaic Floors in Cyprus,* pp. 61-62, fig. 28. MICHAELIDES, *op. cit*. pp. 29-30, lám. XXII. DASZEWSKI, W. A., *op. cit*. pp. 33-35.

265 DASZEWSKI, W. A.; MICHAELIDES, D., *Guide to the Paphos Mosaics*, p. 69, fig. 48-49. Id., *Mosaic Floors in Cyprus*, pp. 63-64, figs. 30-31. MICHAELIDES, D., *op. cit*. p. 30, lám. XXIII. DASZEWSKI, W. A., *op. cit*. pp. 29-33. Para el mosaico de Casiopea y las Nereidas en Kato Paphos (PAYNE, M. J., «The Cassiopea / Nereids Mosaics in Kato Paphos», en *Visitors. Immigrants and Invaders in Cyprus*, 1995, pp. 51-60, láms. 13-14). El paralelo más próximo es el mosaico de Apamea. Se ha visto en este mosaico un mensaje en relación con el pensamiento neoplatónico y los misterios de Dionysos en los conflictos religiosos de finales del s. IV.

*Apolo y Marsyas*. El mosaico inferior derecho ilustra la competición entre Apolo y Marsyas. Apolo está sentado sobre la roca. Lleva corona a la cabeza y nimbo. Su mano izquierda sostiene un ramo de laurel y apoya el brazo de este mismo lado sobre la lira, mientras con el dedo de la mano derecha y el brazo extendido, señala a Marsyas, que mira aterrado el castigo que le espera[266]. Está acompañado por Plane, personificación de la mente equivocada, de lo que dio pruebas Marsyas al provocar al dios. Dos escitas, cubiertos con gorro frigio, arrastran a Marsyas por los pelos para cumplir la sentencia. Marsyas viste una piel de pantera. Olympus, delante de Apollo, implora clemencia. La doble flauta yace tirada en el suelo[267].

*Pompa triunphalis*. El último mosaico, situado en el lado inferior izquierdo del conjunto, representa la *pompa triumphalis* de Dionysos a través del mundo. El dios es llevado en un carro tirado por centauros. Uno toca la lira. Una ménade, semidesnuda y coronada, abre la procesión. El viejo Tropheus sigue al carro cabalgando una mula. Al lado de Tropheus, una joven lleva a la cabeza la cista sagrada. Detrás de los centauros camina un personaje, hoy perdido, que lleva una antorcha. Un joven sátiro de nombre Skirtos, ofrece una bandeja de frutos a Dionysos[268].

W. A. Daszewski y D. Michaelides han señalado el profundo significado de este mosaico. En primer lugar, indican que esta procesión dionisiaca es completamente original y que se diferencia de la de la House of Dionysos en Paphos y de las representadas en los sarcófagos. No hay en ella, ni sátiros ni borrachos, ni ménades danzando en éxtasis. Todos los participantes, bien identificados por los letreros en griego, como es frecuente en los mosaicos, caminan como en una ceremonia religiosa.

Piensan estos autores que las cinco escenas responden a un programa común. El primer mosaico anuncia la aparición del niño Dionysos, salvador, corroborado por la presencia de Theogonia y de Nectar y Ambrosia, que aseguran la inmortalidad. El carácter de Dionysos en estos paneles nada tiene que ver con el tradicional dios del vino. Dionysos aparece como un dios salvador. Su triunfo se representa en el último mosaico, llevando los frutos de la tierra a todo el mundo. La caja sagrada, que lleva la joven, contiene los objetos que se revelan a los iniciados durante los misterios. Las restantes escenas están subordinadas a este mensaje. La historia de Leda muestra los designios divinos. La disputa entre Cassiopea y las Nereidas simboliza la victoria del orden cósmico, representado por Cassiopea, que se convierte en constelación a su muerte, sobre la naturaleza salvaje, dentificada con el océano y sus monstruos. Este mismo símbolo hay que dar a la disputa entre Marsyas y Apollo. Marsyas representa para Platón y para otros filósofos el mundo incivilizado y Apollo la armonía de las esferas celestes. Recuerdan W. A. Daszewski y D. Michaelides las frases de Macrobius en sus *Saturnalia* (*Sat*. I.18. 5-6), de que

---

266 En mosaicos hispanos del siglo V o del VI se representa el momento en que los escitas maltratan a Marsias. BLÁZQUEZ, J. M.; GONZÁLEZ NAVARRETE, J., *op. cit*., pp. 420-422, figs. 1-2. BLÁZQUEZ, J. M., *Mosaicos romanos de Córdoba, Jaén y Málaga*, p. 68, lám. 59, con paralelos en mosaicos romanos.

267 DASZEWSKI, W. A.; MICHAELIDES, D., *Guide to the Paphos Mosaics*, p. 69, fig. 50. Id., *Mosaic Floors in Cyprus*, pp. 64-66, fig. 32. MICHAELIDES, D., *op. cit*. p. 31, lám. XXIV. DASZEWSKI, W. A., *op. cit*. pp. 27-29. Sobre Apolo y Marsias en mosaicos hispanos: BLÁZQUEZ, J. M. *Mosaicos romanos de España*, pp. 363-372, 392-383.

268 DASZESKI, W. A.; MICHAELIDES, D., *Guide to the Paphos Mosaics*, pp. 69-70, fig. 51. Id., *Mosaic Floors in Cyprus*, pp. 66-69, fig. 33. MICHAELIDES, D., *op. cit*. p. 31, lám. XXIV. DASZEWSKI, W. A., *op. cit*. pp. 24-27. KONDOLEON, C., *op. cit*., pp. 191-220, figs. 119-140.

Dionysos reúne en sí todos los otros dioses. Es Helios, Apollo y Zeus al mismo tiempo. Se espresa en estas escenas una concepción monoteistica típica de las corrientes religiosas del Bajo Imperio. La House of Aion debía pertenecer a un pagano culto y rico, muy apegado a los valores tradicionales y a las creencias de los viejos dioses.

*SALAMIS*

Las termas del gymnasium de Salamis es uno de los mejores edificios de Chipre. El sudatorium iba decorado con dos mosaicos con escenas mitológicas. La fecha de estos mosaicos es final del siglo III.

*Apolo, Artemis, Niobidas (?) ó Hylas y las Ninfas (?).* Sólo se conserva la parte inferior de la escena, por lo que su interpretación es dudosa. Se representa un campo con rocas y las piernas de tres figuras. La central tiene una pierna doblada y está arrodillada. A la izquierda se encuentra, casi con seguridad, Artemis vestida con chitón, manto y botas. La figura de la derecha lleva también botas y manto: cruza las piernas y se debía apoyar en una pilastra. Esta escena se ha interpretado como el castigo de las Niobidas por Apolo y por Artemis. Recientemente se ha propuesto otra interpretación, que tiene más probabilidades, se trataría de Hylas raptado por las ninfas[269].

*Eurotas, Leda y el cisne y Eros*. En la parte superior se representa a Eros volando, que refuerza el carácter erótico de este mito[270]. Debajo de él se encuentra un cisne, que dirige su mirada hacia la derecha, colocado de perfil y con las alas levantadas. En el ángulo izquierdo se halla el río Eurotas, representado como un viejo semidesnudo y sentado en una roca, apoyado su brazo derecho en un jarro que vierte agua. Se toca la cabeza cubierta por una corona. Representaciones de ríos en mosaicos chipriotas se han hallado en las escenas mencionadas de Pyramos y Thisbe y de Apollo y Daphne, en la House of Dionysos en Paphos. El mito de Leda y el cisne se repite en mosaicos de Palaepaphos y de la House of Aion en Pahos.

Los mitos de Hylas y de Leda encajan muy bien en la decoración de unas termas.

*KOURION*

*Achiles en la corte de Lycomedes*. Este mosaico se halló cerca de la entrada oeste a la acrópolis de Kourion. Achileus viste traje femenino. Peina el cabello como una mujer. Su mano derecha sostiene una espada y la izquierda un gran escudo redondo. El nombre del héroe se lee en un letrero colocado a sus espaldas. A los pies se encuentra la rueca. Viste Achiles túnica larga decorada con *clavi*. Delante de Achileus, de perfil, se halla Ulises en traje de guerrero y con un puñal en su mano derecha. Detrás se ha representado a Deidamia[271].

---

269 MICHAELIDES, D., *op. cit.* p. 27, lám. XIII. LANCHA, J. «Iconographie d'Hylas dans les mosaïques romaines», III CIMA, pp. 381-392. Sobre Hylas y las Ninfas en mosaicos hispanos: BLÁZQUEZ, J. M., *Mosaicos romanos de España*, pp. 393-394.

270 MICHAELIDES, D., *op. cit.* pp. 28-29, lám. XII. Sobre las distintas variantes iconográficas en la representación del mito de Leda, cf. SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P., «Leda y el cisne en los mosaicos romanos», *Espacio, Tiempo y Forma I, Prehistoria y Arqueología*, 12, 1999, pp. 347-387; Id., «Sobre una particular iconografía de Leda en el mosaico hispano de Ecija», *CMGR* IX, en prensa.

271 MICHAELIDES, D., *op. cit.* pp. 32-33, lám. XIV. CHRISTOU, D., *Kourion*, *A complete Guide to its Monuments and local Museum*, Nicosia 1986, pp. 44-45. VVAA, *Guide de Kourion,* Nicosia 1987, p. 15, figs. 7-9.

*Ktisis*. En el *frigidarium* de las termas del edificio de Eustolios se halló un mosaico decorado con el busto de Ktisis, que es el único aparecido en Chipre con este tema. Representa a una dama de frente, con su correspondiente letrero en griego. Viste túnica decorada con *clavi* verticales. La cabellera es abundante, peinada a ondas y caída hasta los hombros. En su mano derecha sostiene un objeto alargado, que casi mide el pie romano del Bajo Imperio. Estas personificaciones abstractas se hicieron muy populares después del gobierno de Constantino y responden a concepciones filosóficas del momento que encajan bien en ideas cristianas. Imágenes de Ktisis se han encontrado ya, varias veces, en mosaicos de Antioquía. El edificio de Eustolios se levantó en tiempos del emperador Valente, alrededor del 360 a.C. y se recontruyó en época de Theodosius II, en 406-408[272].

*ALASSA*

*La toilette de Venus*. En las termas de Alassa se descubrió un mosaico que representa a Venus desnuda, de frente, sujetándose con ambas manos los cabellos. En el lado derecho se encuentra Eros, desnudo y con manto a la espalda, sosteniendo en su mano derecha un espejo, y un joyero en la izquierda. Al otro lado de la diosa se ha representado un altar y sobre él un jarro. En la parte superior se lee una inscripción de saludo. Esta imagen de Venus, de ejecución un tanto torpe, fechada en el siglo V, tiene un paralelo notable en un mosaico de Thysdrus, datado entre los años 280-300, con Venus Anadyomene saliendo del mar, flanqueada por erotes que le ofrecen un espejo y cintas. También presenta un cierto parentesco con la figura de Cassiopea del mosaico de Palmira, que aparece, igualmente, colocada en posición frontal. El mosaico de Alassa se conserva, actualmente, en el Museo de Limassol[273].

En el mosaico cripriota llama la atención la desnudez de Venus en una zona fuertemente cristianizada en esas fechas. Sin embargo, esta representación no constituye una excepción ya que en el arte copto de un Egipto muy cristianizado, los temas mitológicos y el desnudo se representan continuamente.

*Conclusiones*

La ciudad más importante de Chipre, por la cantidad y calidad de los mosaicos es Nea Paphos.

Todos los mosaicos mitológicos de Chipre siguen una iconografía popular, heredada de la época clásica y helenística, en lo referente a la elección de los temas.

Las composiciones de los mosaicos mitológicos de Chipre se repiten principalmente en mosaicos de la costa occidental de Siria y en Cilicia. Sin embargo, influencias occidentales o africanas se acusan en diversos elementos iconográficos, como en algunos ejemplares de la House of Dionysos.

---

272 CHRISTOU, D., *op. cit*. pp. 21, 23. VVAA, *Guide de Kourion*, p. 39, fig. 32. MICHAELIDES, M. *op. cit*. p. 42, lám. XXIX; LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Personificaciones alegóricas en mosaicos del Oriente y de Hispania», pp. 352-354.

273 DASZEWSKI, W., «Une Aphrodite pas como les autres, una nouvelle mosaique de Nea Paphos», en *CMGR* VII-I, 1999, pp. 97-102, láms. 27-29.

**GRECIA**

Durante los primeros siglos del principado Grecia disfrutó de prosperidad material y cultural[274]. El número de mosaicos mitológicos es grande, con una predilección especial por los mitos del Rapto de Europa, Orfeo y la Medusa. Son interesantes los temas sacados del repertorio homérico y sobre todo el mosaico de Esparta con la decapitación de la Medusa por Perseo, que constituye un *unicum* en la musivaria romana. La representación dos veces de la toilette de Afrodita, que es un tema de poco arraigo en el Oriente, manifiesta ya unos gustos más occidentales, aunque faltan en Grecia las escenas sacadas de la vida diaria, tan frecuentes en el N. de Africa[275].

*AMPHIPOLIS*

*Europa y el toro*. A 200 m. al Sur de la Basílica cristiana se descubrió en una villa un mosaico decorado con Europa y el toro, fechado probablemente en la segunda mitad del siglo II (?)[276].

*Hylas y las ninfas*. Este mosaico, que representa el rapto de Hylas por las ninfas, se fecha en los siglos II-III[277]

*ARGOS*

*Oceanos*. Se halló en la orchestra del teatro un mosaico decorado con una posible cabeza de Océanos, con barba. Nicoteles era el nombre del artesano que hizo el mosaico[278].

*Thiasos dionisiaco*. Presidido por Dionysos, de pie en el centro y apoyado en una columna, el thiasos, en el que intervienen sátiros y ménades, se desarrolla en un panel rectangular a la entrada del triclinium de la villa of the Falconer. Se data a comienzos del siglo VI[279]. La composición recuerda muy de cerca a la representada en la orla dionisiaca de Sarrîn, de la misma fecha (*vid. supra*).

---

274 VVAA, «Politische Geschichte. Provinzen und Randvölker, Griechischer-Balkanraum Kleinasien», *ANRW* II 7.1, 1979.

275 BRUNEAU, Ph., «La mosaïque en Grèce», p. 337, recuerda los mosaicos mitológicos de Grecia: Poseidon y Amymone de La Canée; el rapto de Ganymedes; Dionysos y Ariadna (lám. VIII 1-2); Apollo y Daphne de Thessalonika; Achilles en Skyros, Sparta; los trabajos Herakles, en Paros (lám. 1.2); Polyphemos, Patras; muchas representaciones con el rapto de Europa (lám. II.C) (Amphipolis, Korintho, Sparta, Rhodas, Kos) etc. En algunos aparecen escenas narrativas, en otros sólo hay episodios: Poseidón en el carro, Olympia; Orpheus, Mytilene (lám. IV 2) y Sparta; lucha de Eros, Thasos (lám. III,2); Dionysos en el carro, Korintho; y a pie, Rhodas (lám. V.l); Medusa (Sparta, Chalkis y La Canée) etc. O bustos: Musas y Helios en Sparta y en Kos. En mosaicos griegos aparecen frecuentemente bustos de poetas y filósofos, como por ejemplo Sappho, Alkibiades y Anakreon (?) en Sparta; Menandros y Sokrates en Mytilene. Hay escasas escenas históricas. Un mosaico de Kos se interpreta como un episodio de la vida de Hipócrates, cf. SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P., «Asclepios en los mosaicos romanos», *Atti del Incontro Internazionale di Studio sull Termalismo Antico* (Montegrotto Terme-Padua, Italia, 18-20 noviembre 1999), Padova 2003, pp. 285-293.

276 WAYWELL, S. E., «Roman Mosaics in Greece», *AJA* 83, 1979, p. 294; WATTEL DE CROIZANT, O. *Les mosaïques représentant...,* 1995, pp. 173-174, lám. XX-c.

277 *LIMC* V, pp. 575-576, núm. 15. Sobre las representaciones de este mito en mosaicos hispanos, cf. BLÁZQUEZ, J. M. et alii, *Mosaicos romanos de León y Asturias,* Madrid 1993, pp. 34-36, con todos los paralelos.

278 WAYWELL, S. E., *op. cit*. p. 295, lám. 45.

279 AKERSTRÖM-HOUGEN, *The Calendar and Hunting Mosaics of the Villa of the Falconer in Argos*, Estocolmo 1974, pp. 36, 110-116, figs. 68, 70.2, lám. 7.1; PARRISH, D. «A mythological theme in the decoration of late roman Dining Rooms: Dionysos and his circle», *Rev. Arch*. 2, 1995, pp. 308-311.

*CHALCIS*

*Eros cazador*. Cabezas dionisiacas. Se descubrió en una villa un mosaico decorado con un Eros, alado, desnudo y junto a un árbol, con manto en el hombro derecho, que alancea a un ciervo corriendo. Los mosaicos de alrededor llevan como decoración cabezas dionisíacas. En mosaicos de Chipre, ya citados, Dionysos va vinculado a Erotes cazadores. Se fecha en el siglo II[280]. Erotes decoran mosaicos de Argos, Thasos, Corintho, Cos (cuatro), Larisa, Mitylene, Patras, Esparta y Eubea.

*CHERONEE*

*Estaciones*. Mosaico descubierto en una casa romana de época tardía, en cuyo panel central aparecían las cuatro estaciones, de las que sólo se conservan dos, actualmente en el Museo de Chéronée[281].

*CNOSSOS*

*Dionysos*. *Medusa*. En la villa de Dionysos, destruida en el año 200, se hallaron algunos mosaicos dionisíacos, fechados a mediados del siglo II. En uno de ellos, procedente del *oecus*, el dios aparece rodeado de ocho paneles trapezoidales decorados con las cabezas de los personajes del thiasos. En otro, que presenta la composición típica de esquema a compás, Dionysos está representado en forma de busto, rodeado de flores y pájaros y las cuatro estaciones en las esquinas. Un tercero muestra siete bustos dionisíacos dentro de hexágonos. De la misma villa procede un mosaico decorado con el *gorgoneion* y las estaciones[282].

*CORFU*

*Oceanos*. En las termas de la villa de Palaiopolis se descubrió un mosaico con la cabeza de Oceanos[283].

*CORINTO*

*Centauros*. Un mosaico localizado al oeste del Odeon está decorado con centauro dentro de róleos. Se fecha en el último cuarto del siglo I[284]. Pavimentos con centauros se documentan además de en Corinto, en Creta y en Cos. Centauros marinos aparecen en Argos, Knosos y Cos.

*Dionysos*. *Europa y el toro*. Unas habitaciones de una villa, que había en el lado noroeste de la ciudad, tienen mosaicos de temas mitológicos: Dionysos rodeado de motivos decorativos, Europa y el toro y cabeza de Dionysos. Europa viste túnica sujeta con cinturón en la cintura y sin

---

280 WAYWELL, S. E., *op. cit*. p. 296, lám. 46, fig. 12.
281 CHARAMI, A., *Deltion* 48, 1993 (1998), pp. 181-182, fig. 9, láms. 61c-d.
282 SWEETMAN, R. «Roman Mosaics in Crete», *CMGR* VIII, Lausanne 2001, pp. 249-260, láms. 2-5.
283 *BCH* 122/2, 1998 (1999), p. 795; *Deltion* 49, 1994 (1999), pp. 413-416.
284 WAYWELL, S. E., *op. cit*. p. 297, lám. 47, fig. 15.

mangas. Un velo cubre la figura. Los mosaicos con Dionysos en el centro, y con la cabeza de Dionysos, se fechan en la época de Hadriano o de los Antoninos, y el de Europa sobre el toro a finales del siglo II o a los comienzos del siguiente[285]. Figuras de Dionysos se han hallado en mosaicos de Cnosos (dos), Kerone, Nikopolis, Patras y Eubea.

*Triunfo dionisiaco. Nereidas, Tritones. Erotes.* En tres habitaciones de la oficina del agonothetes de los juegos del Istmo se han hallado dos mosaicos decorados con temas mitológicos: el triunfo de Dionysos; Eros llevando un cesto; y erotes en otras dos piezas. En un segundo mosaico: una nereida cabalgando un tritón, y en otros cinco mosaicos hay erotes y seres marítimos. Se fechan a finales del siglo I o a comienzos del siglo II. El Triunfo de Dionysos ofrece la particularidad de ser un triunfo marino en composición frontal, similar al Triunfo dionisiaco de Dión (*vid. infra*)[286].

### *COS*

*Asclepios.* Mosaico descubierto en la ciudad de Cos con la representación de la llegada del dios a la isla (Fig. 30)[287].

*Juicio de Paris.* En la zona de la termas apareció un gran pavimento, integrado por tres paneles, en los que aparecen representados varios temas mitológicos: Juicio de Paris (Fig. 31), Triunfo de Dionysos, sátiro, ménade, lucha de eros y Pan, bustos de las Estaciones, Apolo y las nueve musas, filósofos y poetas. Se fechan en el siglo II[288].

Otros mosaicos descubiertos en una gran insula, de *ca.* 1000 m$^2$ representan el Rapto de Europa, Sileno sobre asno, del siglo III; Tyche con cornucopia, de comienzos del siglo V, y la Medusa[289].

### *DELOS*

*Dionysos.* En la casa de las Máscaras apareció un mosaico de Dionysos.

### *DION*

*Triunfo de Dionysos.* Muy parecido al de Corinto por la disposición frontal y por la presencia de centauros marinos tirando del carro del dios[290].

---

285 WAYWELL, S. E., *op. cit.* p. 297, lám. 47, fig. 16-18.

286 WAYWELL, S. E., *op. it.* pp. 287-288. Nereida sobre toro marino aparece en Naxos, identificada a veces como Europa, y sobre caballo marino en Samos. La composición frontal del Triunfo de Dionysos, con clara contaminación de los Triunfos de Neptuno, se documenta además de en los mosaicos griegos de Corinto y Dión, en Antioquía, en El Djem y en Ecija, cf. LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Sobre una particular iconografía...», *Anales de Arqueología Cordobesa* 9, 1998, pp. 191-200, láms. 1-14.

287 BALTY, J., «la mosaïque d'Asclepios à Cos», en *Au temps d'Hippocrate...,* 1998, pp. 160-164; SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P., «Asclepios en los mosaicos romanos», pp. 285-293.

288 DE MATTEIS, L., «Il bordo con venationes nel mosaico del Giudizio di Paride di Coo», XL *Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, Ravenna 1993, pp. 111-124; Id., «I mosaici romani dell'area delle Terme occidentali», *CMGR* VII, Túnez 1999, pp. 59-67, láms. 8-10.

289 BROUSCARI, E., «Nouvelles mosaïques de Cos», *CMGR* VII, Túnez 1999, pp. 51-58, láms. V,1-2,4-5, VI,1, 3-4.

290 *BCH* 112/2, 1988, p. 747, fig. 69; PANDERMALIS, D., *Dion. Site archéologique et Musée*, Atenas 1997, pp. 51-60.

*ELIS*

*Apolo y las Musas*. Un edificio público iba decorado con un mosaico con la lira, sobre la que está escrito el nombre del dios Apollo; alrededor y en posición radial se hallan los nombres y los atributos de las musas; los nombres de Pieria, localidad consagrada a las musas, y de Mnemosyne, la madre de las musas[291]. Se fecha en la segunda mitad del siglo II o a comienzos del siglo III. Representaciones de musas se documentan en Cos, Mitilene y Esparta.

*EVA*

*Dido y Eneas*. *Trabajos de Hércules*. *Escenas de la Iliada*. En la villa de Herodes Atticus, del siglo II; aparecen varios mosaicos con representaciones de Musas, ninfas (Aretusa), personificaciones de ríos (Ladas, Achelóo) y de ideas abstractas (Apolausis, Ktisis). La escena de caza, inspirada en la Eneida VI 129-168, y los Doce Trabajos de Hércules llevan inscripciones en griego que identifican a los personajes. En otros mosaicos se representan a Aquiles y Pentesilea y a Menelao recogiendo el cuerpo de Patroclo[292].

*HERAEA*

*Sátiros*. De las termas de una villa procede un mosaico con sátiro danzando. Su fecha es el comienzo del siglo II[293]. Sátiros vuelven a aparecer en mosaicos de Gortyna, Argos, Knosos, Mesenia y Cos (dos).

*ISTHMIA*

*Nereida*. *Triton*. *Eros*. En unas termas situadas al Norte del templo de Poseidon, un mosaico iba decorado con una nereida cabalgando un tritón, rodeada de delfines y peces, y un Eros sobre un delfín. Se fecha en el siglo II[294]. Figuras de nereidas se repiten en mosaicos de Thesalonika, Corinto, Cos (dos), Nasos y Olympia, y de tritones en Corinto, Mitilene, Nikopolis, Olympia y Creta.

*KORONI*

*Dionysos ebrio*. En una villa de esta localidad un mosaico estaba decorado con un Dionysos ebrio apoyado en un sátiro, rodeado de temas dionisiacos: máscaras, kantharoi, felinos y bes-

---

291 WAYWELL, S. E., *op. cit*. pp. 298-299. lám. 48, fig. 25.

292 *ArchRep*. 42, 1996, p. 11, fig. 2; *Id*. 43, 1997, pp. 30-32, figs. 34-38; KREILINGER, V., «Neue archäologische Forschungen in Süd-und Westgriechenland», *Antike Welt* 27, 1996, pp. 341-342; SPIROPOULOS, T.-SPYROPOULOS, G., «La villa d'Hérode Atticus», *Archéologia* 323, 1996, pp. 46-55. Para la iconografía de Dido y Eneas, cf. BALMELLE, C.-REBOURG, A., «L'iconographie de Didon et Enéa», *CMGR* VIII, Lausanne 2001, pp. 9-38. Aquiles y Pentesilea aparecen también en los mosaicos de Apollonia, Cherchel y Complutum, cf. BLÁZQUEZ, J. M. et alii, *Mosaicos romanos de Museo Arqueológico Nacional*, Madrid 1989, pp. 12-21, láms. 1-7, fig. 6. Sobre este tema, cf. GHEDINI, F., «Achille nel repertorio musivo tardo antico fra tradizione e innovazione», *CMGR* VIII, Lausanne 2001, pp. 58-73.

293 WAYWELL, S. E., *op. cit*. p. 299.

294 WAYWELL, S. E., *op. cit*. p. 299, lám. 48, fig. 25.

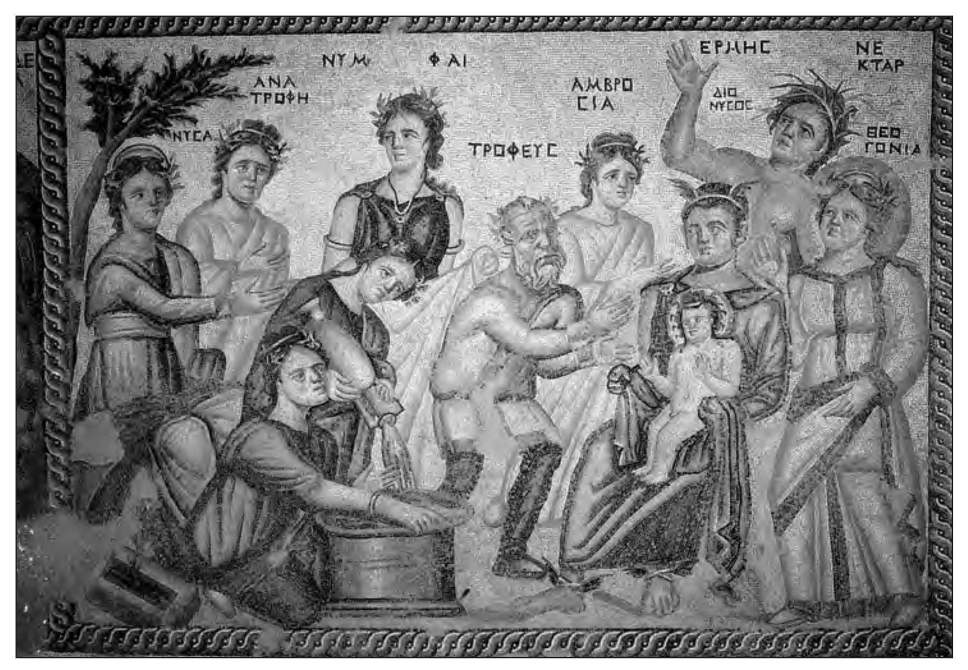



FIGURA 29. *Nea Paphos. House of Aion. Presentación del niño Dionysos. In situ.*



FIGURA 30. *Cos. Llegada de Askleios a la isla. Museo de Cos. (Foto G. López Monteagudo).*

tiarios armados en la arena (Fig. 32). Las relaciones entre Dionysos y los juegos del teatro y del anfiteatro son bien conocidas[295]. Se fecha en la mitad del siglo II[296]. El tema se repite casi idéntico en Sparta.

*LARISA*

*Dionysos*. *Erotes*. En el centro del mosaico del *triclinium* de una lujosa casa, datado en el siglo IV, aparece el busto de Dionysos con corona y thyrso, cuatro paneles con *xenia* y en los ángulos las cuatro estaciones. Se conserva en el Museo de la ciudad. Otros paneles, del siglo II-III, representan erotes y a una Victoria coronando a un Eros, personificación del combate (Fig. 33)[297].

*MITYLENE*

De esta isla proceden varios mosaicos con la representación de Oceanus, monstruo marino alado, Medusa, Eros y estaciones[298]. De la casa de Menandro procede el retrato del autor y otros paneles en los que se ha representado a Sócrates entre sus discípulos y la obra de Menandro, *Plokion*, estando todos los personajes identificados por su nombre[299]

*Musas*. *Rapto de Ganymedes*. De las Musas solo se conserva el busto de Terpsícore, identificada por una inscripción[300].

*OLYMPIA*

*Tritón*. *Caballos marinos*. *Nereida*. *Toro marino*. En las termas del Kronion un mosaico está decorado con un tritón que cabalga un caballo marino. Un segundo mosaico muestra a una nereida sentada sobre un toro marino. Se fecha este mosaico a finales del siglo I o a comienzos del siglo II[301].

*Poseidón*. En los baños de Alpheos probablemente se representaba a Poseidón, llevado en su carro por el mar. El tema se repite en un mosaico de Knosos. Época de los Antoninos[302].

---

295 DUNBABIN, K. M. D., *op. cit.* pp. 77-78. Sobre la relación de Baco con los juegos del anfiteatro, cf. BLÁZQUEZ, J. M. et alii, «Espectáculos africanos con espectáculos de toros», *Antiquités Africaines* 26, 1990, pp. 155-204.

296 WAYWELL, S. E., *op. cit.* pp. 299, lám. 49, fig. 27.

297 *Deltion* 46, 1991 (1996), pp. 219-220, fig. 1, lám. 88a-89a,c; *ArchRep* 43, 1997, p. 63, 106-108, figs. 101-106; *BCH* 122/2, 1998 (1999), p. 836, figs. 146-147.

298 *Deltion* 46, 1991 (1996), pp. 363-364, 366-367, figs. 1, 3-4, láms. 142 b-d; *BCH* 122/2, 1998 (1999), p. 916, fig. 258; NEIRA JIMÉNEZ, M. L., «Paralelos en la musivaria romana de Grecia e Hispania. A propósito de un mosaicos de Alcolea del Río y un pavimento de Mitilene», *Anales de Arqueología Cordobesa* 9, 1998, pp. 223-246. Sobre la iconografía de Oceanos en la musivaria, cf. SANTORO BIANCHI, S., «L'iconografia musiva di Oceano e le sue corrispondenze litterarie», *CMGR* VIII, 2001, pp. 84-95.

299 CHARITONIDES S. et alii, *Les mosaïques de la maison du Ménandre à Mythilène,* Berna 1970; LÓPEZ MONTEAGUDO, G.; SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P., «Reflejos de la vida intelectual en la musivaria romana», *Espacio, Tiempo y Forma* II/7, 1994, pp. 273-274, fig. 18; Id., «Los sabios y la ciencia en los mosaicos romanos», *L'Africa Romana* XI, 1996, pp. 87-88 y 105, láms. IV,1 y XVII,3; LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Texto literario e imagen en la Antigüedad Clásica, *Litterae* 1, 2001, pp. 97-99, figs. 75-76.

300 *ArchRep* 45, 1999, p. 97; *Deltion* 48, 1993 (1998), pp. 407-410, 412-413, 419, figs 1, 3, láms. 123ª, 124ª.

301 WAYWELL, S. E., *op. cit.* pp. 300.

302 WAYWELL, S. E., *op. cit.* pp. 300-313, lám. 49, fig. 29-30.

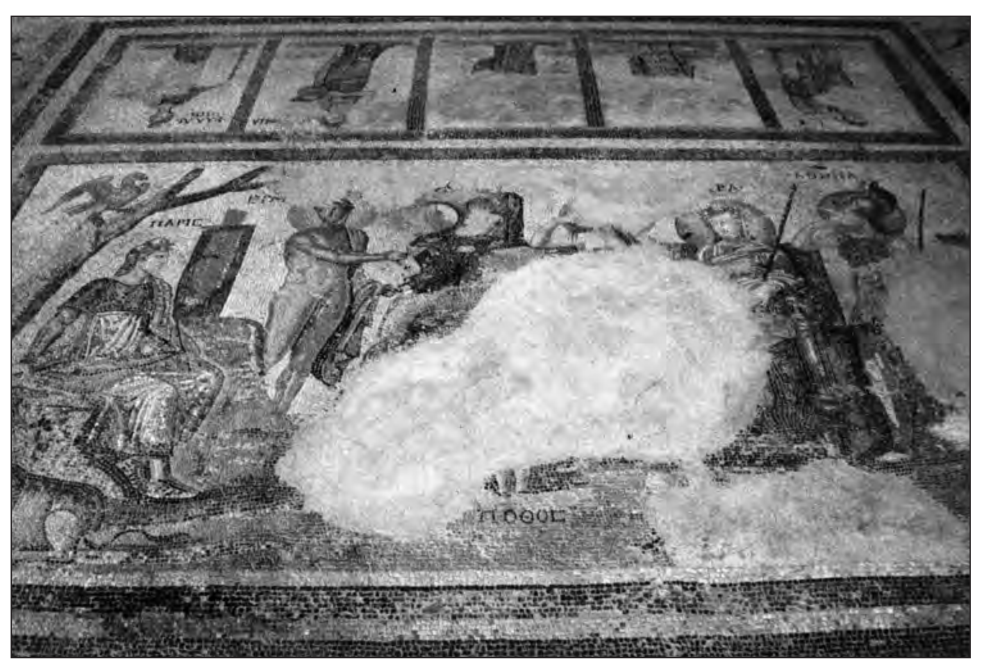



FIGURA 31. *Cos. Juicio de Paris. In situ. (Foto G. López Monteagudo).*



FIGURA 32. *Koroni. Dionysos ebrio. Museo de Kalamata. (Foto G. López Monteagudo).*

*PIRAEUS*

*Medusa*. Una cabeza de Medusa decoraba el mosaico de una casa. Siglo II[303]. Otras representaciones del *gorgoneion* han aparecido en Corinto, Cos, Dion (dos), Esparta (cinco), La Canée (cuatro), Megalópolis, Mitylene, Naoussa, Patras, Thasos y Creta.

*RHODAS*

*Rapto de Europa*. Un mosaico con este tema, tan frecuente en Grecia, apareció en la isla de Rodas. Representa el último episodio del mito, esto es, la llegada del grupo formado por el toro y Europa a la isla, indicada por el trozo de tierra que el animal pisa ya con su pata, con la particularidad de que Europa va nimbada, presagiando ya su divinización a través de la *hierogamia*[304].

*Dionysos*. El dios aparece en pie, desnudo, apoyado en una columna y con tirso en la mano izquierda[305].

*SPARTA*

*Perseo y la medusa*. Entre las representaciones del mito de Perseo, esta es la única vez que aparece en mosaico el episodio de Perseo dando muerte a la Medusa, volviendo la cabeza hacia el escudo que le sostiene Atenea. Todos los personajes van acompañados por su correspondiente inscripción en griego, apareciendo al fondo una figura femenina, de nombre Libye, personificación alegórica del lugar en el que algunos mitógrafos sitúan este episodio. El tema, que es frecuente en el arte romano, se repite casi igual en una pátera de plata hallada en Portugal, del siglo I. El mosaico se fecha en la segunda mitad del siglo III[306].

*Achiles en la corte de Lycomedes*. Este mosaico decoraba la casa de Foustanos. La escena fue pintada muchos siglos antes por dos artistas de primera fila: Polygnotos de Samos (Paus. I. 22,6) y Athenion de Maronea (Plin. *NH* 35, 134) y gozó de gran aceptación entre los literatos Apollodoros, (*Bibl.* 3.13, 8; *Phil. imag.* 9,1; Ov. *Met.* 13. 162-169; Lycophron, *Alex* 276-282; Stac. *Achilleis* 1). La escena se desarrolla delante de un palacio, simbolizado por las columnas. Achiles se encuentra en el centro, con el cabello peinado a ondas, como las damas, y con la cabeza adornada por alta corona. Tiene el escudo en su brazo izquierdo. A su lado derecho se halla una dama, completamente desnuda, con un manto colgado de la mano derecha, vista de tres cuartos por la espalda, que alarga su mano izquierda para dársela a Achiles. A la derecha del héroe se encuentra una segunda dama, con los hombros desnudos y corona sobre la cabeza, que, atónita, con-

303 WAYWELL, S. E., *op. cit.* pp. 302-303. Sobre el tema del Gorgoneion en los mosaicos de Grecia, cf. PANAGIOTOPOULOU, A. «Représentations de la Méduse dans les mosaïques de Grèce», *CIMA* VI, Guadalajara 1994, pp. 369-382, en donde recoge también los ejemplares helenísticos.

304 WATTEL DE CROIZANT, O. *op. cit.* 1995, pp. 182-184, lám. XXIIb; LÓPEZ MONTEAGUDO, G.; SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P., «Astarté-Europa en la Península Ibérica. Un ejemplo de *interpretatio* romana», *Complutum Extra* 6, 1996, p. 457, fig. 6.

305 *BCH* 95, 1971, p. 1042, fig. 523; BRUNEAU, Ph., op. cit., p. 337, pl. V,1.

306 PANAGIOTOPOULOU, A., «Représentations de la Méduse dans les mosaïques de Grèce», pp. 376-378, figs. 20-21; LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Perseo, vencedor de la muerte», en *Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, Madrid 1999, pp. 637-644.

templa la escena. Entre los dos primeros personajes hay un trono y un escabel. Se fecha este mosaico a los comienzos del siglo IV[307].

*Orpheus. Europa sobre el toro*. En una casa aparecieron dos mosaicos de tema mitológico. Uno representa a Orpheus tocando la lira con el plectrum. El dios cubre la cabeza con gorro frigio y está colocado de tres cuartos. Está rodeado de animales que forman un paradeisos, pero no hay ninguna representación de la naturaleza. Se fecha a finales del siglo III o a comienzos del siglo siguiente. Orphaeus vuelve a encontrarse en un segundo pavimento de Sparta y en mosaicos de Cos (tres) y Mitilene.

Un segundo mosaico de esta misma casa y de la misma fecha va decorado con el Rapto de Europa. Europa se encuentra desnuda, vista de frente, con diadema sobre la cabeza y manto enrollado en las espaldas. Dos erotes sostienen un velo sobre el grupo, indicando la divinización de la princesa a través de su unión con el dios[308]. El rapto de Europa se repite en mosaicos de Rodhas, Mitrópolis, Corinto y Cos.

*Dionysos y actor.* Una casa situada al sur del teatro tenía dos mosaicos de tema mitológico: Dionysos y actor y cabeza de Medusa. Segunda mitad del siglo III. Dionysos aparece sentado en un *diphros* ofreciendo una *phiale* a un actor cómico. El mismo tema aparece otras dos veces en Sparta[309].

*Briseida, Talthybios y Patroclos*. Estos tres personajes están representados, a juzgar por los letreros, en un mosaico muy fragmentado de finales del siglo III, en el que se ha figurado la devolución de Briseida a Agamenón[310].

*Las nueve Musas. Alcaeus. Helios*. En una casa el mosaico central va decorado con los bustos de las nueve Musas, facilmente identificables por sus nombres escritos en caracteres griegos. Solo se han conservado Urania con el globo celeste, Calliope y parte del nombre de Polimnia.Un busto de varón, sin nombre, se ha identificado como Alcaeus. Acompañaban a las Musas cinco bustos, de los que cuatro son identificables por los nombres en griego: Safo, Alcman, Anacreonte Alcibiades, los dos últimos especialmente vinculados con Esparta. Otro: letreros en otros tres mosaicos indican que había personificaciones del día, de la noche, de Helios (Fig. 34), con nimbo en la cabeza y rayos, y probablemente de Selene, hoy perdida. Final del siglo III o comienzos del siglo IV. En otro panel, muy dañado, aparecen las musas junto a Apolo, identificadas por sus atributos Ourania con Kalliope, Thaleia con Melpómene, la lira de Erato o de Terpsícore y la doble flauta de Euterpe[311]

---

307 WAYWELL, S. E., *op. cit*. p. 302, lám. 51, fig. 39.

308 WAYWELL, S. E., *op. cit*. p. 302, lám. 51, fig. 41-42; WATTEL DE CROIZANT, O., *op. cit*., 1995, pp. 176-179, lám. XXIb; LÓPEZ MONTEAGUDO, G.; SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P., «El mito de Europa en los mosaicos», 1995, p. 427, fig. 40.; PANAGIOTOPOULOU, A., «Un atelier de mosaïques romaines à Sparta, *CMGR* VIII, Lausanne 2001, p. 240, fig. 2. Sobre el tema de Orfeo en los mosaicos del Oriente, cf. BLÁZQUEZ, J. M., «Mosaicos del Museo Arqueológico de Estambul», *Homenaje al Profesor Antonio Blanco Freijeiro*, Madrid 1989, pp. 353-362, láms. 83-85; OVADIAH, A.; MUZNIK, S., «Orpheus Mosaics in the Roman and Early Bizantine periods», *Assaph* 1, 1980, pp. 51-53; FÜSUN TÜLEK, *Orpheus*, *The Magician. The transition of Orpheus theme from Paganism to Christianity in late Roman-Early Byzantine Mosaics*, Estambul 1998.

309 WAYWELL, S. E., *op. cit*. p. 302, lám. 57, fig. 40; *Deltion* 20, 1965, pp. 170-178, lám 154b-c; *Deltion* 35, 1980, pp. 136-139.

310 WAYWELL, S. E., *op. cit*. pp. 302-203; PANAGIOTOPOULOU, A., «Un atelier de mosaïques», p. 240. Sobre este tema en la musivaria romana, cf. *LIMC* III, «Briseis», pp. 158-167.

311 *Deltion* 19, 1963-64, pp. 138-141; WAYWELL, S. E., *op. cit*. p. 303; THEOPHILIDOU, E., «Die Musenmosaiken der römischen Kaiserzeit», *TZ* 47, 1984, pp. 254-258; PANAYOTOPOULOU, A., «Roman Mosaics from Sparta», en *Sparta in Laconia*, *Proocedings of the 19th Bristish Museum Colloquium*, British School at Athens Studies 4, Londres 1995, p. 115.

*Dionysos*. Dos mosaicos con este tema se han descubierto recientemente en Sparta. En uno, procedente del *triclinium* de una casa, el dios va nimbado y desnudo, con el tirso en la mano izquierda y la crátera en la derecha vertiéndola en una pátera. Le acompaña un sátiro y una ménade. El otro, procedente de otro rico *triclinium*, muestra una composición de esquema a compás idéntica a la de Koroni. En el círculo central aparece Dionysos, vestido con túnica, apoyado en un sátiro y una ménade, acompañados esta vez de un macho cabrío[312].

*Toilette de Afrodita*. Este mosaico, idéntico al hallado en Patras, es importante por ser un tema, el de la Toilette de Venus, que no se prodiga en el Oriente. La diosa se encuentra de pie en el centro del pavimento, rodeada por cuatro cupidos que la ayudan a vestirse y a ponerse las joyas. La multiplicación de erotes servidores de la diosa y el cambio de sus atributos, diferencian los mosaicos griegos de los de Occidente con este tema[313].

*Pares de dioses*. Pares de dioses o de semidioses decoran los paneles cuadrados de un pavimento hallado en la acrópolis: Ares y Aphrodita; Eros y Psyche besándose; Ariadna dormida en Naxos; Daphne convirtiéndose en laurel para escapar de Apollo, temas estos últimos que también se documentan en Tesalónica[314].

*Helios y Selene*. El tema de Helios y Selene dentro del zodiaco decoraba el triclinio de una casa datada entre 350 y 400. Un niño sobre elefante, rodeado por octógonos con animales, se descubrió en una casa del siglo IV[315]. Personificaciones del Sol, el Día, la Noche y la Luna decoran cuatro paneles cuadrados de otro pavimento de Sparta ya citado.

Otros mosaicos de Sparta, descubiertos en los últimos años, van decorados con cabezas de Medusa, las tres Gracias, el rapto de Ganímedes y nereidas sobre monstruos marinos[316].

### *THESSALONIKA*

*Dionysos y Ariadna, Apolo y Dafne, Ganymedes*. Una casa de esta ciudad estaba decorada con un gran mosaico con la representación del descubrimiento de Ariadna por Dionysos (Fig. 35). De izquierda a derecha aparece Dionysos con thyrsos, semidesnudo, con la cabeza coronada por pámpanos, con el manto cubriendo la pierna derecha, apoyado en un sátiro que viste pardalis; Sileno de frente, semidesnudo, con cesta de frutos y *pedum*; rocas donde descansa Ariadna, semidesnuda tumbada; Eros, que contempla a Ariadna recostada en las rocas; árbol y dos ménades, una con thyrsos, que señala con el dedo de su mano derecha a Ariadna. Alrededor de este gran panel se disponían otros de menor tamaño, de los que sólo se conservan dos: Apolo y Dafne y el Rapto de Ganymedes (Figs. 36-37). Apolo está desnudo, visto de frente, con manto echado sobre la parte posterior del cuerpo, con arco en su mano izquierda y sujetando a su compañera. Camina hacia

---

312 RAFTOPOULOU, S., «New finds from Sparta», en *Sparta in Laconia*, *Proocedings of the 19th Bristish Museum Colloquium*, British School at Athens Studies 4, Londres 1995, pp. 125-140, figs. 12.12 y 12.13.

313 PANAYOTOPOULOU, A., «Fragment de sol en mosaïque: la Toilette d'Aphrodite», en *Eros grec. Amour des dieux et des hommes* (Catalogue de l'Exposition au Grand Palais 1990), Atenas 1989, p.74, fig. p. 75; Id., «Un atelier demosaïques romaines à Sparte», *CMGR* VIII, Lausanne 2002, pp 240-241. Sobre el mosaico de Patras con el mismo tema, cf. *Deltion* 28, 1973, pp. 225-226.

314 *Deltion* 35, 1980, pp. 136-139.

315 PANAYOTOPOULOU, A., «Roman Mosaics from Sparta», pp. 112-118, fig. 10.2; SPAWFORTH, A. J. S., «Sparta», *Enciclopedia dell'Arte Anticaa Classica* 5, 1997, pp. 334-336, con dos ilustraciones.

316 *BCH* 119/3, 1995 (1997), pp. 875-876; RAFTOPOULOU, S. «New finds from Sparta», p. 132, fig. 12.12; PANAYOTOPOULOU, A., «Roman Mosaics from Sparta», pp. 112-118; *Deltion* 35, 1980, pp. 135-145, lám. 48b; *Deltion* 38, 1983, pp. 90-94.



FIGURA 33. *Larisa. Nike coronando a la personificación del combate. Museo de Larisa.*



FIGURA 34. *Sparta. Busto de Helios. Museo de Sparta. (Foto G. López Monteagudo).*

Dafne, que huye de Apolo y viste chiton. Ganymedes se encuentra arrodillado, de frente y desnudo. Su mano derecha aparta al águila por el cuello, colocada a sus espaldas con las alas abiertas. Se fechan estos mosaicos a finales del siglo II o a los comienzos del siglo III[317].

*TRIKKALA*

*Lycurgus y Ambrosia, Escenas dionisiacas*. Dos mosaicos decorados con temas mitológicos ha dado un edificio público con stoa, situado al Este de la iglesia de San Nicolás. En uno se representa a Lycurgus y Ambrosia. En el ángulo inferior izquierdo hay un varón sentado, con un letrero: Thake, la región donde se localizaba el mito, y los nombres de los artistas, también en griego, autores del mosaico: Titus Flavius Hermes y Bassos. De un mosaico dionisíaco se conservan un varón viejo cabalgando un asno, Silenus?, acompañado de un joven desnudo y un sátiro. Se fecha a finales del siglo II y a comienzos del siglo III[318]. Cortejos dionisíacos vuelven a aparecer en Thasos, Corinto (dos), Cos y Esparta (dos).

*Conclusiones*

Sobre la procedencia de los modelos de las escenas mitológicas S. E. Waywell[319] acertadamente indica que durante los tres primeros siglos las escenas figuradas derivan de los ciclos de pinturas mitológicas recibidas a través de copias. Los artesanos que fabricaban los mosaicos representaban a los dioses olímpicos según el repertorio iconográfico tradicional que habían heredado. Sin embargo, muchas veces las escenas se describen de modo completamente distinto. Así a Atalanta y a Meleagro se les representa de modo totalmente diferente en los mosaicos del Museo Arqueológico de Antalya, de Biblos y de Apamea de Siria. Los artistas trabajaban sobre cartones, pero combinaban a veces los grupos con una gran libertad. Los mosaicos mitológicos de Esparta indican que en la ciudad trabajaba un grupo apegado a las tradiciones. Los retratos de personajes literarios e históricos del mosaico de las musas y poetas de esta misma ciudad combinan tradiciones antiguas y otras de última hora.

Los mosaicos mitológicos griegos son fieles a la tradición helenística, en la que estos temas eran los más frecuentemente usados[320]. Sin embargo, aparecen composiciones nuevas, como Orpheus, y otras no usadas en mosaicos de época helenística, como los retratos de los filósofos

317 WAYWELL, S. E., *op. cit.* pp. 303-304, lám. 51, fig. 45-47. MATZ, F. *op. cit.*, III, pp. 362, lám. 92.

318 WAYWELL, S. E., *op. cit.* p. 304, lám. 52, fig. 48; *ArchRep* 42, 1996, p. 25; *BCH* 120/3, 1996 (1998), p. 1218. Sobre el tema de Licurgo y ambrosía, que también aparece en Delos, cf. BRUNEAU, Ph.; VATIN, C., «Licurge et Ambrosia sur une nouvelle mosaïque de Delos», *BCH* 90, 1966, pp. 391-427, con catálogo.

319 *Op. cit.* pp. 320-321.

320 Grecia posee excelentes mosaicos helenísticos mitológicos. Baste recordar los siguientes: Scylla de Eretria (*BCH* 122/2, 1998, 1999, p. 922); Bellerophonte y la Chimera de Olyntho, de los años 380/370 v.C. (SALZMANN, D., «Untersuchungen zu den antiken Kieselmosaiken von den Anfängen bis zum Beginn der Tesseratechnik», *Archäologische Forschungen* 10, Berlin 1982, pp. 99, n. 78, lám. 13); Dionysos de Olyntho, de la época 370-360 (SALZMANN, D., *op. cit.* pp. 102, n. 87, láms. 14.2, 15.1); Achilles en el mismo lugar y de la misma época (SALZMANN, D., *op. cit.* pp. 103-104, n. 88, lám. 14.1); los centauros de Sikyon, del segundo tercio del siglo IV. (SALZMANN, D., *op. cit.* pp. 111-112, n. 117, lám. 22.1); las Amazonas de Pella, 340/330-320/310 (SALZMANN, D., *op. cit.* pp. 108 n. 104. Lám. 32-33.1-2); Dionysos del mismo lugar y la misma época (SALZMANN, D., *op.cit.* pp. 104-105, n. 96, lám. 34); el rapto de Helena, también de Pella y de la misma época (SALZMANN, D., *op. cit.* pp. 111, n. 114, lám. 45); Erotes cazando un ciervo, de finales del siglo III o de la primera mitad del siglo II, de Alexandria (SALZMANN, D., *op. cit.* pp. 116, n. 134, lám. 88); los de Delos (*BCH* 120/3, 1996, 1998, pp. 1295-1297), etc.



FIGURA 35. *Thessalonika. Dionysos y Ariadna. Museo Arqueológico de Thessalonika. (Foto G. López Monteagudo).*



FIGURA 36. *Thessalonika. Apolo y Dafne. Museo Arqueológico de Thessalonika. (Foto G. López Monteagudo).*

y de escritores que son ocho: Alcaeus, Alcibiades, Alcman, Anacreonte, en Esparta; Hypocrates, en Cos; Menandro, en Mitilene; Sapho, en Sparta; Socrates o Pittacos, en Mitilene.

Piensa Ph. Bruneau[321] que la pintura es la que principalmente ha suministrado a los musivarios los prototipos que ellos copian en los mosaicos. Por el contrario, el influjo romano en los retratos de escritores y filosófos en los mosaicos griegos parece ser nulo.

## ASIA MENOR

La costa de Asia Menor había dado algunos excelentes musivarios en época helenística, como Hephaistion, cuya firma se lee en un mosaico del palacio real de Eumenes (197-159 a.C.), en Pérgamo, y Sosos, que trabajó también en el siglo II a.C. en Pérgamo y que, según Plinio (*NH* XXXVI, 184), era el más célebre en el arte de decorar los mosaicos. Obra suya es un mosaico con palomas bebiendo en un recipiente. En época imperial Asia Menor gozó de una general prosperidad[322].

### *PERGAMO*

*Sileno con Dionysos niño*. Una casa helenística y romana estaba decorada con un mosaico de máscaras y un emblema representando a Sileno llevando a Dionysos niño Se data en el siglo II[323].

### *PHOKAIA*

*Escenas dionisiacas*. Edificio romano datado en el siglo II con un mosaico decorado con escenas dionisicas[324].

Pavimento con máscaras, del siglo II, en una casa de peristilo, decorada con otros once mosaicos[325].

### *ESMIRNA*

*Ariadna en Naxos*. Ariadna dormida es el tema de un mosaico, de forma rectangular, que se conserva en el Museo Archeológico de Izmir, procedente de Ballikuyu (Esmirna)[326]. La joven aparece reclinada en una roca con la cabeza apoyada en su mano izquierda, mientras que un eros

---

321 *Op. cit*. pp. 341-346. Otros temas mitológicos documentados en mosaicos griegos, algunos en el último decenio, son: los trabajos de Herakles en Paros (KOURAYOS, Y.; DETORATOU, S., «Paros, l'île au coeur de marbre», *Archéologia* 347, 1998, pp. 22-27); Odysseus y Polyphemos y la caza del jabalí de Calidón, en Patras (*ArchRep* 45, 1999, pp. 39-41); representación dionisiaca en Larisa, Thessalia (*BCH* 109, 1985. p. 808, fig. 113-114); Poseidon y Polybotes en Cos; nereida sobre caballo marino, en Samos (*Deltion* 47, 1992, 1997, pp. 546-547, fig. 3, lám. 156d; *ArchRep* 44, 1998, p. 108); las tres Gracias en Hypati, Thessalia (*BCH*. 110, 1986, p. 710, fig. 65-66); Rapto de Europa de Mitropolis (*ArchRep* 42, 1996, p. 23), etc.

322 CAMPBELL, S. D., «Roman Mosaic Workshops in Turkey», *AJA* 83, 1979, pp. 287-292, lás. 42-44. BLÁZQUEZ, J. M.-GARCIA GELABERT, M. P., «Mosaicos en la costa de Asia Menor I», *Revista de Arqueología* 68, 1986, pp. 36-43; Ibid. II, 69, 1987, pp. 29-36. Mencionan los mosaicos con Atalanta y Meleagros, Orpheus, Thetys y Achilles, y los sabios griegos; BINGÖL, O., *Malerei und Mosaia der Antike in der Turkei*, Mainz 1997.

323 MITCHELL, S., «Archaeology in Asia Minor 1990-98», *ArchRep* 45, 1999, pp. 133-135, fig. 6.

324 MITCHELL, S., «Archaeology in Asia Minor 1990-98», *ArchRep* 45, 1999, p.143.

325 OME, O., «1996 Yili Phokaia Çalismari», 19 *Kazi Sonuçlari Toplantisi*, 1, Ankara 1998, pp. 763-793

326 DEDEOGLU, J. *Izmir Archaeological Museum*, Estambul 1993, p. 28.

levanta su manto en presencia de Dionysos que, apoyado en un sátiro, se aproxima por la izquierda llevando el tirso en la mano derecha; en la parte derecha de la escena se ha representado a Pan.

*HALICARNASSUS*

Una villa, situada al occidente del Mausoleo, tenía varios mosaicos decorados con temas mitológicos: Meleagro y Atalanta, Aphrodita y tritón, Phobos, Dionysos, Europa y el toro.

*Meleagro y Atalanta*. Ambos personajes llevan sus correspondientes letreros en griego. Los dos van a caballo y están colocados de tres cuartos. Visten túnicas con *clavi* y manto caído por la espalda. Meleagro alancea a un leopardo[327].

*Afrodita y tritón*. Afrodita está desnuda, de frente y con el manto enrollado en la pierna derecha. En un espejo, que sostiene en su mano derecha, se refleja el rostro de la diosa, mientras que con la izquierda agarra sus cabellos. Un tritón sostiene la concha en la que se sienta la diosa. Varios peces de diferentes clases rodean a la pareja[328].

*Máscaras de Phobos*. Dos mosaicos iban decorados con dos máscaras de Phobos, colocadas de frente, con pelos y barba abundantes, dentro de una roseta[329].

*Dionysos* (Fig. 38). El dios, colocado de tres cuartos, danza desnudo, con un velo extendido detrás del cuerpo, una punta enrollada en su brazo derecho y sostenida la otra por su mano izquierda. Va acompañado de una pantera, que vuelve la cabeza hacia el dios. Su nombre está escrito en griego[330]. Dos cabezas de Dionysos con coronas de hojas están colocadas dentro de medallones[331].

*Europa y el toro*. Europa está de pie, semidesnuda, cubiertas sus piernas con un manto que le cae del hombro izquierdo. El toro se encuentra detrás de ella con la cabeza vuelta hacia Europa. En el lado izquierdo crece un arbusto de hojas alenceloladas[332]. La fecha de los mosaicos de esta villa coincide con el Bajo Imperio.

*EFESO*

Esta ciudad ha dado un conjunto de mosaicos mitológicos importantes para conocer los temas que solían decorar las casas de una gran ciudad de época imperial.

*Tritón*. Este mosaico apareció junto al muro del peribolos del templo de Artemis El mosaico va decorado con un tritón acompañado de peces, que nada hacia el lado izquierdo. Su mano derecha levanta una fuente llena de frutos y la izquierda empuña un *pedum*. Es de época de los Antoninos[333].

*XANTHOS*

En la acrópolis licia de Xanthos varios edificios de los siglos V al VII estaban pavimentados con mosaicos, algunos de tema mitológico, como Atalanta y Meleagro, alegorías de la Paz y de

327 HINKS, R. P., *op. cit*., pp. 127, n. 51 a, 129, n. 51 b, fig. 147-148.
328 HINKS, R. P., *op. cit*. pp. 131-132, n. 51 a, fig. 150.
329 HINKS, R. P., *op. cit*. pp. 134-137, 143 n. 54 a-b, fig. 154.
330 HINKS, R. P., *op. cit*. pp. 137-138, n. 54 c, fig. 155.
331 HINKS, R. P,. *op. cit*. p. 138, n. 54 g-k, fig. 156.
332 HINKS, R. P., *op. cit*. p. 140, fig. 157.
333 HINKS, R. P., *op. cit*. p. 76, lám. 16.

la Dignidad, Thetys sumergiendo a Aquiles en la laguna Estigia, procedentes de la Casa de Atalanta y Meleagro[334]. Todos se conservan en el Museo Arqueológico de Antalya.

*Meleagro y Atalanta*. La escena de este mosaico es de una gran originalidad. Los dos personajes llevan sus correspondientes letreros en griego, como es frecuente, que los identifican. Se encuentran colocados de tres cuartos, uno detrás del otro. Meleagro empuña la lanza y Atalanta el arco. Ambos visten túnica corta y calzan botas hasta media pierna. Atalanta lleva colgado al hombro izquierdo el carcaj. A la derecha asoma el jabalí, su cabeza, entre unos arbustos. Detrás de Atalanta marcha el perro. Los diferentes mosaicos con el mito de Atalanta y Meleagro del Oriente, los de Apamea, Antioquía, Halicarnassus, Byblos, siguen todos ellos modelos diferentes entre si[335]. Siglo IV o mejor V.

*Thetys y Achiles*. Thetys, representada como vieja, está introduciendo a Achiles, niño, cabeza abajo, en las aguas de la laguna Estigia para hacerle inmortal (Fig. 39). La fuente está representada por un círculo del que brota agua. Junto a ella hay un pilar con una serpiente enroscada que simboliza al Hades. Los personajes llevan sus correspondientes nombres. Esta escena está descrita por Apollodoros en su *Biblioteca* 3.13.6, pero el mosaico de Antalya sigue la versión de Pausanias (8.18.4), según la cual Thetys introdujo a su hijo en la laguna Estigia, en Arcadia, simbolizado el Hades por la columna con la serpiente enroscada. Esta composición es muy rara en mosaicos. Se representa en un mosaico de Carthago, fechado entre los años 300 y 320[336] y en un segundo mosaico de Egipto, pero es frecuente en objetos de arte menor, como en un plato de Tesalonika, de la mitad del siglo IV, o en un segundo de procedencia desconocida. Los dos primeros, por la postura de Thetys y el vestido, son paralelos muy próximos a la figura del Museo Arqueológico de Antalya. En este mosaico se acusa ya la descomposición de las formas clásicas, típica de las regiones periféricas del Imperio al final la Antigüedad. Este tema mitológico es único en los mosaicos del Oriente. Siglo V[337].

*Eirene y Euprepeia*. Ambas abstracciones dentro de sendos discos, con sus correspondientes letreros en griego, se encuentran en un mosaico del mismo Museo. Siglo IV o V[338].

*ADANA*

*Orpheus*. Esta ciudad ha dado un mosaico de Orpheus sentado en una roca, visto de frente, tocando la lira, rodeado de diferentes animales. No está representado ningún árbol, ni rocas, por lo que la escena carece de perspectiva. El Orpheus de Adana se emparenta, por su figura y estilo, más con los dos citados mosaicos de Orpheus, conservados en el Museo Arqueológico de Antalya, que con los paralelos mencionados por L. Budde, de Palermo, en Sicilia, o de Henchir-Thina, en Africa. Segunda mitad del siglo III[339].

*Neptuno*. En este mosaico se representa a Neptuno con tridente conduciendo un carro en el mar, tirado por dos tritones, vistos de frente. Falta la figura del dios del mar[340]. El triunfo de Nep-

334 MANIÈRE-LEVÊQUE, A. M. «Les maisons de l'acropole lycienne», *Xanthos, DossArch* 239, 1998, pp. 64-73.

335 BLÁZQUEZ, J. M.-LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Mosaicos de Asia Menor», *AEspA*. 59, 1986, pp. 233-234, fig. 1.

336 DUNBABIN, K. M. D., *op. cit*. p. 44.

337 BLÁZQUEZ, J. M.-LÓPEZ MONTEAGUDO, G., *op. cit*. pp. 234-235, fig. 2.

338 BLÁZQUEZ, J. M.-LÓPEZ MONTEAGUDO, G., *op. cit*. pp. 235-236, fig. 3.

339 BUDDE, L. *Antike Mosaiken in Kilikien* II, Recklinghausen 1972, pp. 20-24, figs. 6-18, fig. 5; BALTY, J., «La mosaïque au Prôche-Orient I», p. 406, lám. XXV; TÜLEK, F., *Orpheus, The Magician*, Estambul 1998, pp. 46-47, láms. 9-16.

340 BUDDE, L., *op. cit*. p. 24, figs. 29-30.



FIGURA 37. *Thessalonika. Rapto de Ganymedes. Museo Arqueológico de Thessalonika. (Foto G. López Monteagudo).*




FIGURA 38. *Halicarnassus. Dionysos. British Museum. (Foto G. López Monteagudo).*

tuno es frecuente en mosaicos africanos de La Chebba, fechado entre los años 130-150; de Utica, datado a finales del siglo II o a comienzos del siguiente; de Constantina, de final del siglo I o de comienzos del II. En estos dos últimos mosaicos a Neptuno le acompaña Amphitrite. Probablemente, al igual que los citados mosaicos de la toilette de Venus de Siria y de Halicarnassus, podían deberse a artesanos africanos llegados al Oriente, o mejor a copy-books procedentes del Africa proconsular.

*Castigo de Dirke*. Este mosaico tiene el mismo estilo y forma que el anterior. La escena representa el castigo que los gemelos Amphion y Zethos dieron a Dirke atándola a un toro salvaje. Dirke se encuentra en el lado izquierdo del cuadro, semidesnuda y arrodillada. Uno de los gemelos la agarra por el cabello y ella le sujeta el brazo. Amphion y Zethos están colocados de frente, desnudos, con manto echado a las espaldas. Ambos agarran al toro, cada uno por un cuerno y tratan de atar a él a Dirke. El toro vuelve la cabeza hacia el lado derecho[341]. El tema es bien conocido en el arte antiguo, en escultura, Toro Farnese, copia mediocre de un original de Apollonios y de Tauriskos de Tralles, llevada de Rodas a Roma por Albinio Pollion (PLIN. *NH* 36.34); en pintura, pinturas pompeyanas del Museo Nacional de Nápoles y de la Casa de los Vetti, de Pompeya; y en mosaicos hallados en Pola y Aquincum. Las escenas de la Casa dei Vetti y de estos dos mosaicos, al igual que la del mosaico de Adana, representan a Dirke caída en tierra y a los gemelos conduciendo el toro sobre ella para atarla a la fiera; por lo tanto son paralelos a la composición de Adana. Indican muy bien la libertad con la que los musivarios interpretaban un modelo recibido. La otra pintura pompeyana, al igual que los mosaicos de Ecija y Sagunto (Hispania), fechados en los siglos III y I respectivamente[342], siguen otro prototipo. En el último mosaico Dirke está ya atada al toro.

*Erotes cazadores*. Erotes desnudos o con manto, alados, colocados de tres cuartos, alanceando a fieras o disparando el arco contra ellas, decoraban dos veces un mosaico[343]. Los mosaicos del Museo de Adana se fechan entre los años 250 y el segundo decenio del siglo IV.

*ALEXANDRETA*

*Dioses varios*. Esta ciudad ha dado algunos mosaicos, la mayoría hoy perdidos, como el busto de Thetys[344] con alas a ambos lados de la cabeza, cabello ondulado caído hasta los brazos y pecho, fechado en época severiana; cuatro diosas, Okeanos y Thetys, dos Cupidos, Achilles, Arethusa, dios fluvial y Amphitrite.

*AMEMURIUM*

*Dioses varios*. Esta ciudad, de la costa de sur de Antalya, ha dado algunas imágenes de diferentes dioses, como una figura de Thetys[345], Tres Gracias, muy destruidas[346] y *putti* cazadores.

---

341 BUDDE, L., *op. cit*. pp. 25-26, fig. 31-33.

342 BLÁZQUEZ, J. M. et alii, «La mitología», pp. 119, fig. 31-32; LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Los mosaicos romanos de Ecija», pp. 131-132, láms. II-III.

343 BUDDE, L., *op. cit*. pp. 26-27, fig. 37-46.

344 BUDDE, L., *op. cit*. p. 232, fig. 211, por error dado como de Antioquia; BALTY, J., «La mosaïque au Prôche-Orient 1», p. 408.

345 BALTY, J., «La mosaïque au Prôche-Orient I», p. 408.

346 BALTY, J., «La mosaïque au Prôche-Orient», p. 409.

*ANAZARBUS*

*Thetys*. El emblema rectangular de un mosaico de esta ciudad va decorado con un busto de Thetys, del tipo de los ya citados encontrados en Antioquía. El busto está colocado de frente, coronado por un par de alas. Los cabellos caen hasta los hombros. La diosa mira hacia su izquierda. En el lado derecho se encuentra un kethos que levanta la cabeza hasta la altura de los ojos de la diosa, que sostiene un timón levantándolo en alto. El busto se encuentra entre dos erotes. El del lado izquierdo, desnudo, cabalga un delfin, al que castiga con una fusta; el del lado derecho, alado y vestido, pesca con caña[347]. Algunos peces nadan alrededor de la diosa del mar. La fecha de este mosaico oscila entre los años 235 y 312. Como indica L. Budde, este mosaico de Anazarbus por su estilo está muy próximo a los mencionados mosaicos de Thetys de Antioquía, y más concretamente al mosaico de Okeanos y Thetys de la habitación 17 de la House of Menander. El mosaico de Anazarbus sigue la misma tradición helenística que se encuentra en los bustos de Thetys de la habitación 6 de la House of the Boat of Psychis; del Yakto Complex, donde también aparecen erotes pescando y cabalgando delfines, kethos y remos junto al busto de la diosa. Se fecha este mosaico en la segunda mitad del siglo III, hacia el final del siglo.

En un segundo mosaico de Antalya la diosa está tumbada sobre unas rocas, centro de la composición, semidesnuda, con manto envuelto en el brazo izquierdo y con el remo sosteniendo en alto en su mano izquierda. El kethos serpentea a lo largo del cuerpo de Thetys y se enrolla en el brazo, derecho, con la cabeza a la altura de la diosa, cuyo pelo le cae hasta los hombros. Un par de alas corona la cabeza. En el lado izquierdo un eros pesca cabalgando un delfín, y en el derecho un eros desnudo y alado sacude un velo[348]. Su fecha es la segunda mitad del siglo III.

*NARLY KUYU EN KORYKOS*

*Las Tres Gracias*. En la Bad de Poimenios se halló un mosaico decorado con las tres Gracias colocadas según el esquema tradicional, las dos Gracias laterales están vistas de frente y la situada en el centro de espaldas, como en pinturas pompeyanas o en los mosaicos de Cesarea (Cherchell), Sabratha y Barcelona, etc. La Gracia central lleva un strophion sobre los senos, como en los mosaicos de Shahba-Philippopolis y de Sabratha. Al igual que en el mosaico de Shahba-Philippopolis, en el lado izquierdo hay un *louterion*, sobre cuyo borde se posan dos palomas. Una tercera, entre motivos vegetales, se encuentra en el ángulo superior izquierdo. En el mosaico de las tres Gracias de Shahba-Philippopolis, a los lados están colocados dos *louteria* con palomas sobre el borde, y la escena se representa dentro de una cueva, detalle que no aparece en Korykos. Sin embargo, en ambos mosaicos se representa la toilette de las tres Gracias. Las Gracias de los lados levantan flores en sus manos. Se fecha este mosaico en la segunda mitad del siglo III[349]. La comparación de los dos mosaicos, el de Korykos y el de Shahba-Philippopolis, es muy significativa porque revela la manera de copiar unos mismos modelos recibidos. El musivario siempre introduce algunos detalles o cambia algo la postura de los personajes.

---

347 BUDDE, L., *op. cit.* pp. 84-86, fig. 82-87; BALTY, J., «La mosaïque au Prôche Orient I», pp. 407-408.
348 BUDDE, L., *op. cit.* pp. 85-86, fig. 220-223.
349 BUDDE, L., *op. cit.* pp. 100-108, figs. 91-108.

*TARSUS*

Un mosaico hallado en Tarsus, hoy conservado en el Museo Arqueológico de Hatay, va decorado con tres cuadros centrales con el rapto de Ganymedes, con Ménade danzando y con Orpheus entre las fieras, respectivamente, rodeados de medallones con los bustos de sátiros y ménades (Fig. 40)[350].

*Rapto de Ganymedes*. La composición representa el momento en que Ganymedes, desnudo, con manto a la espalda enrollado en el brazo izquierdo, colocado de frente y con la cabeza vuelta ligeramente a su derecha, es raptado al cielo por el águila, colocada a sus espaldas, con las alas desplegadas, en actitud de disponerse a volar. A los pies de Ganymedes se halla el perro. Ganymedes agarra dos lanzas de caza en su mano izquierda. A los lados se encuentran posiblemente sus padres. A la derecha una dama sentada sobre una roca, junto a un laurel, envuelta en un manto que sujeta con su mano izquierda Su rostro indica una gran angustia. El varón mira aterrado el rapto. Viste chiton y manto. Con su mano izquierda sostiene un cayado. La originalidad de esta composición es la presencia de los padres en el rapto.

*Ménade y sátiro danzando*. En el cuadro del centro baila una ménade vestida con chiton, con los brazos dirigidos a su derecha. Vuelve la cabeza hacia un sátiro desnudo. Los bailarines están en un campo de zarcillos que cubre el fondo, detalle que se repite en el mosaico de Lykurgus de Antioquía.

*Orpheus*. En el tercer cuadro Orpheus, sentado sobre una roca, toca la lira con el plekton. Está rodeado de animales salvajes y de un águila posada sobre una roca a su derecha, que vuelve la cabeza al músico. Lleva gorro frigio sobre la cabeza. Viste manto sujeto por una fíbula redonda sobre el pecho Su mirada está perdida en la lejanía. En el lado derecho hay una roca y un árbol. La parte ornamental de este mosaico tiene los paralelos más próximos en mosaicos de Antalya. Se fecha este mosaico en la primera mitad del siglo III, según L. Budde, y en la segunda mitad de este siglo, según J. Balty[351]. El tema estuvo muy de moda en el Bajo Imperio y pasó al arte cristiano y musulmán[352].

*PAMPHYLIA*

Se ha hallado un mosaico de Orpheus. El Museo Arqueológico de Antalya conserva otro mosaico de Orpheus, en muy mal estado pero de gran calidad artística, fechado en la segunda mitad del siglo III[353].

*Sabios griegos*. En el centro del mosaico, hoy perdido pero con los nombres, procedente de Seleucia en Pamphylia, se encontraban las personificaciones de la *Iliada* y de la *Odisea* y un retrato de Homero, lo que prueba que estas dos obras estaban aún de moda al final de la Anti-

350 BUDDE, L., *op. cit*. pp. 121-152, fig. 115, fig. 22. BALTY, J., «La mosaïque au Prôche-Orient I», pp. 404-409, lám. XXXI, 1.

351 BLÁZQUEZ, J. M.-LÓPEZ MONTEAGUDO, G., *op. cit*. pp. 236-237, fig. 4-5; TÜLEK, F., *Orpheus, The Magician. The Transition of Orpheus theme from Paganism to Christianity in late Roman-Early Byzantine Mosaics*, Estambul 1998, pp. 48-49, láms. 17-19.

352 DUPONT-SOMMER, A., «Le mythe d'Orphée aux animaux et ses prolongements dans le judaisme, le christianisme et l'Islam», *ANL* 214, 1975, pp. 3-15; OVADIAH, A.-MUSCZNIK, S., «Orpheus from Jerusalem. Pagan or Christian Image?», *The Jerusalem Cathedra* 1981, pp. 152-166; TÜLEK, *Orpheus, The Magician*, Estambul 1998.

353 CAMPBELL, S. D., *op. cit*. p. 288; TÜLEK, *Orpheus, The Magician*, Estambul 1998, pp. 50-51, lám. 25.




FIGURA 39. *Xanthos. Tethys y Achiles. Museo de Antalya. (Foto G. López Monteagudo).*

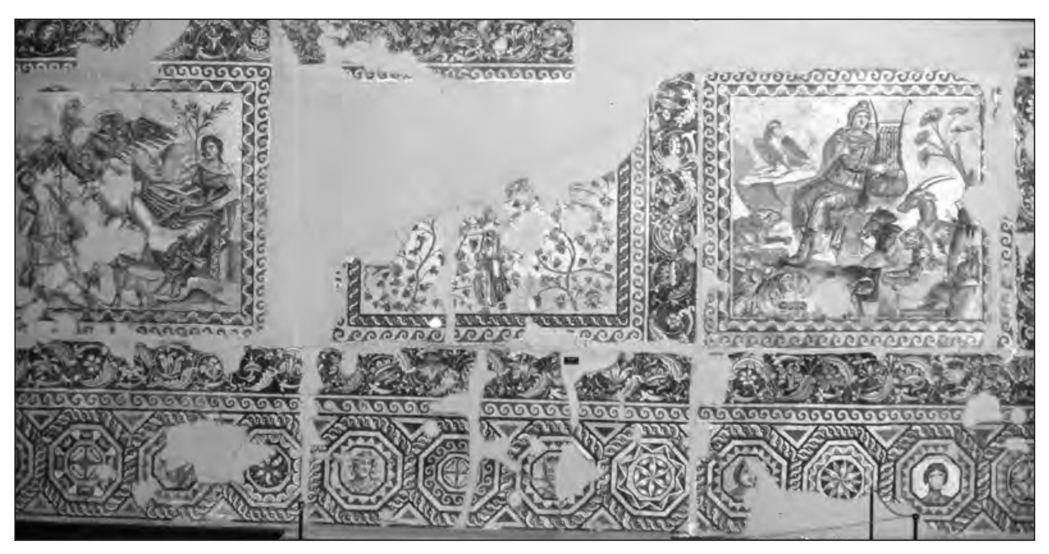


FIGURA 40. *Tarsus. Rapto de Ganymedes. Escena dionisiaca. Orpheus. Museo Arqueológico de Hatay. (Foto G. López Monteagudo).*

güedad. El cuadro central está rodeado de una cenefa con los bustos de diferentes personajes griegos: Solon, Tucidides, Herodoto, hoy perdido pero no así su nombre, Ferecides, Demóstenes, Heráclito, Hesiodo y Lykurgo, con sus nombres respectivos, al igual que los bustos de Jenofonte, Anaxágoras y Pitágoras[354]. Las obras de Homero y de Virgilio fueron muy populares en el Bajo Imperio. Baste recordar la Iliada Ambrosiana, obra alejandrina (?) de la segunda mitad del siglo V; el Virgilius Vaticanus, del primer cuarto del siglo V y el Virgilius romanus, de finales del siglo V[355]. Se conserva en el Museo de Antalya.

*ORTHASIA*

*Trabajos de Heracles*. Mosaico de forma rectangular procedente probablemente de una villa, del siglo II-III, rodeado de una franja en la que se representan varios animales corriendo, un jinete, una barca, cocodrilo, tortuga, figuras mitológicas, gladiadores, Heracles en la laguna Stimphalia[89].

El emblema central está dividido en cuatro paneles, en los que se ha figurado, de izquierda a derecha: Leda y el cisne, restos de una posible cuadriga, Pan y ninfa. Tritón y Anfitrite. Leda aparece desnuda, con el manto a sus espaldas, medio recostada delante de una columna y en un fondo de árboles; el cisne dobla de forma exagerada el cuello rozando con el pico el seno de la joven.

*ESTAMBUL*

Las excavaciones recientes en el barrio de Samatya han puesto al descubierto un mosaico decorado con una escena dionisiaca, datado entre fines del siglo IV y principio del V[356].

*Conclusiones*

Los mosaicos de Asia Menor son mal conocidos hasta el momento presente. Es seguro que los mosaicos decorados con temas mitológicos fueron numerosos. Las conexiones de estos mosaicos son con Grecia y con las islas. Varios mosaicos de Cilicia se relacionan estrechamente con los de Antioquía, no solo por las decoraciones geométricas, como han indicado L. Budde[357], J. Balty[358] y S. D. Campbell[359], sino por los temas mitológicos, como los de Thetys o Ganymedes, pero no con los del resto de Siria. Sin negar la posibilidad de que hubiera artistas ambulantes, generalmente lo que debían circular eran copy-books, donde los artesanos hallaban los temas, cuyos grupos o figuras combinaban con una gran libertad, sin tener en cuenta la unidad de la composición[360], a veces, como parece deducirse del hecho de que la calidad de los mosaicos de

---

354 BLÁZQUEZ, J. M.-LÓPEZ MONTEAGUDO, G., *op. cit*. p. 237, fig. 6-7.

355 BIANCHI-BANDINELLI, R., «Virgilio Vaticanus 3225 e Iliada Ambrosiana», *Nederlans Kunsthistorische* 5, 1954; Id., *Hellenistic-Byzantine Miniatures of the Ilias (Ilias Ambrosiana),* Olton 1955.

356 BILBAN YALÇIN, A., «Istanbul. Sette coline sul mar di Marmara», *Archeo* 14/166, 1998, pp. 32-41.

357 *Op. cit*. pp. 124-125.

358 «La mosaïque au Prôche-Orient I», pp. 404-405.

359 *Op. cit*. pp. 290-291.

360 CAMPBELL, S. D., *op. cit*. pp. 288-289, 291-292; DUNBABIN, K. M. D., *op. cit*. pp. 219-222; FERNÁNDEZ GALIANO, D. «Influencias orientales en la musivaria hispánica», III *CIMA*, 1983, pp. 411-430; WILSON, R. J. A., «Mosaics, Mosaicists and Patrons», *JRS* 71, 1981, pp. 176-177; Id., «Roman Mosaics in Sicily», *AJA* 86, 1982, pp. 413-428; BLÁZQUEZ, J. M. et alii, «Influjos africanos en los mosaicos hispánicos», *L'Africa romana, Atti del VII convegno*

Cilicia suele ser inferior a sus congéneres de Antioquía. Algunos temas mitológicos son únicos, como el de Thetys y el niño Achilles.

En el Bajo Imperio, con el triunfo del cristianismo, se sustituyen los temas mitológicos paganos por temas cristianos, como el Arca de Noé[361] o la leyenda de Sansón[362].

*di Studio*, Sassari 1990, pp. 673-694, láms. I-XIV; BLÁZQUEZ, J. M., «Aspectos comunes de los mosaicos de Cerdeña, Africa y España», *L'Africa Romana, Atti dell'VIII convegno di studio*, Sassari 1991, pp. 911-926, lám. fig.1.1. Lavagne, «Deux mosaïques de Style orientalisant», *Mon. Piot* 61, 1977, pp. 61-86. Este autor estudia en la Gallia el mismo fenómeno, como D. Fernandez Galiano en Hispania; ALFÖLDI-ROSENBAUM, E., «Justinianic Mosaic Pavements of Cyrenaica», *Bull. AIEMA* 7, 1978, pp. 266-267.

361 BUDDE, L., op. pp. 41-42, fig. 26-49.

362 BUDDE, L., *op. cit*. l, 68-76, fig. 145-157.

*Sacralidad y Arqueología,* **Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, págs. 375-385**

# LA DESAPARECIDA INSCRIPCIÓN DE CONSAGRACIÓN DE LA IGLESIA DE SAN MIGUEL DE ESCALADA: UN ACERCAMIENTO PRUDENTE*

DAMIANO ANEDDA

*…ni documentos ni inscripciones bastan en absoluto para fijar la edad de un edificio. La evidencia en este punto casi no existe, y sólo un criterio muy amplio e ilustrado hará fe sobre el valor que los datos documentales merezcan*[1]

**RESUMEN**

El artículo trata acerca de los problemas que plantea el análisis de la inscripción de consagración desaparecida de S. Miguel de Escalada.

**ABSTRACT**

This article treats the problems arise from the analysis and study of the lost inscription of consecration of the church of San Miguel de Escalada (León).

A unos treinta kilómetros al este de la ciudad de León, situado en el declive del río Esla, surgía el monasterio de San Miguel de Escalada, del que hoy día se conservan la iglesia, la torre campanario y el panteón. La importancia de este edificio se debe especialmente a su famosa inscripción desaparecida, que indica la fecha de consagración.

* Agradezco de manera particular a Fernando Arce Sáinz y a Mª Ángeles Utrero Agudo sus valiosos consejos y continuas sugerencias.

1 GÓMEZ-MORENO, M., *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX a XI*, Madrid, 1919 (1998): XVI.

El objetivo de este estudio es llamar la atención sobre los problemas que ocasiona el análisis de este importantísimo documento histórico y resaltar el hecho de que la supuesta lápida desaparecida ha sido utilizada y sigue utilizándose aún hoy por varios estudiosos para demostrar la validez de sus propuestas, a pesar de su problemática. Como afirma Henri Bergson —que el investigador belga Jean Marie Hoppe cita al tratar del problema del «bizantinismo» en el arte visigodo, afirmando que las hipótesis desarrolladas por los investigadores que siguen la teoría tradicional visigotista, a fuerza de ser repetidas, han adquirido valor de evidencia[2]— «notre esprit a une irrésistible tendance à considérer comme plus claire l'idée qui lui sert le plus souvent»[3]. Creemos que esto es lo que ha pasado y sigue pasando con la desaparecida inscripción de consagración de San Miguel de Escalada. Parecería como que algunos investigadores dedicados a analizar temas relacionados con este epígrafe, hubieran tomado su texto para «ajustarlo» a sus propuestas, a pesar de la problemática que levantan tanto su análisis, como su misteriosa desaparición. Sin embargo, queremos resaltar que no es nuestra intención revisar la cronología de la iglesia de Escalada, que consideramos construida en el siglo X, como los demás edificios del «mozárabe» leonés.

El texto de la lápida ha llegado hasta hoy gracias a la transcripción de Manuel Risco, autor del siglo XVIII:

> *Hic locus antiquitus Michaelis Archangeli honore dicatus, brevi opere instructus, post ruinis obolitus diu mansit dirutus, donec Adefonsus Abba cum sociis adveniens à Corduvensi patria edis ruinam erexit sub valente sereno Adelfonso Principe. Monachorum numero crescente, demum hoc templum decorum miro opere a fundamine exundique amplificatum erigitur. Non jussu imperiali, vel oppresione vulgi, sed Abbatis Adefonsi, et fratrum instante vigilantia duodenis mensibus peracta sunt haec opera, Garsea sceptra Regni paragens Mumadomna cum Regina. ERA DCCCCLI Sacratumque templum ab Episcopum Jennadium XII. Kal. Decembrium*[4]

Su contenido, a pesar de la brevedad del texto, presenta varios datos interesantes. Se hace mención a un templo de dimensiones reducidas, que cae en ruinas y así se queda durante mucho tiempo. Luego, el abad Alfonso y sus compañeros llegan desde Córdoba al lugar donde se encuentran dichas ruinas y restauran el edificio. Cuando crece el número de los monjes, éstos levantan *a fundamine*[5] una nueva iglesia.

Algunos historiadores se sirven de estos datos para averiguar una vez más la teoría de despoblación y repoblación de la *tierra de nadie*, territorio fronterizo supuestamente despoblado por los monarcas asturianos frente a al-Andalus. Otros, para justificar sus propuestas sobre el *neovisigotismo* artístico del siglo X —término utilizado por Isidro Bango Torviso para resaltar que, entre la producción artística que se desarrolla en la cuenca del Duero en el siglo X y el arte visigodo de los siglos anteriores a la llegada de los árabes a la Península, existe una clara continui-

2 HOPPE, J. M., «Le corpus de la sculpture visigotique», *Visigodos y Omeyas: un debate entre la antigüedad tardía y la alta edad media*, Mérida 1999. Anejos de Archivo Español de Arqueología, Madrid, XXIII, 2000, 307-355: 308.

3 BERGSON, H., *La pensée et le Mouvant*, Paris, 1934, citado por HOPPE, J. M., 2000, cit. n. 2: 308.

4 RISCO, M., «Memorias de la santa iglesia esenta de León, concernientes a los siglos XI. XII. y XIII.», *España Sagrada XXXV*, Madrid, 1786: 311.

5 RISCO, M., 1786, cit. n. 4: 311.

dad[6]—. Según esta propuesta, la pequeña iglesia que restauran el abad Alfonso y sus compañeros es de época visigoda; este mismo edificio se arruina al no ser utilizado a causa de la despoblación impuesta por los monarcas asturianos y se reforma durante la repoblación que promueven sus sucesores. Otros, en primer lugar Manuel Gómez-Moreno, se sirven del texto del epígrafe desaparecido para argumentar sus teorías sobre el arte mozárabe, patrimonio cultural que este investigador define como «hijuela del cordobés»[7]. El arqueólogo granadino resalta la actividad artística de los monjes «constructores» mozárabes y su gran importancia en la transmisión de las técnicas constructivas propias del arte andalusí al norte de la Península. Otro dato histórico importante que ofrece el texto del epígrafe es la fecha de consagración de la iglesia de San Miguel de Escalada —«*ERA DCCCCLI Sacratumque templum ab Episcopum Jennadium XII. Kal. Decembrium*»[8]— que según algunos corresponde al año 913, según otros al 914. Esta fecha ha sido muy importante para la cronología del arte de la décima centuria en toda la Península. Los análisis comparativos entre los elementos constructivos y decorativos de la iglesia de Escalada y aquellos de las iglesias del siglo X han permitido a Gómez-Moreno establecer la cronología de los edificios que carecen de fuentes históricas escritas.

La primera mención a esta lápida la hace Ambrosio de Morales en el año 1572, en su *Viage por orden del rey D. Phelipe II. A los reynos de León, y Galicia, y principado de Asturias*. Este autor afirma que la iglesia «en lo antiguo fundacion es de un Abad, que vino de Córdoba, como parece por una piedra»[9], manifestando que él no había visto la inscripción porque no había estado allí y que había obtenido estas informaciones por una relación que le dieron. Francisco Javier Simonet, en su *Historia de los mozárabes de España*, menciona dos folletos escritos por el mismo Ambrosio de Morales en los que escribe lo siguiente: «En su templo, que es de extraordinaria antigüedad y adornado con columnas de varios mármoles, existe, según me contaron unos monjes de venerable autoridad, una inscripción en piedra, donde se conserva la memoria de cierto Abad de Córdoba que llegó allí por este tiempo é impedido por la propria calamidad»[10]. Gracias a estos folletos citados por Simonet, sabemos que fueron algunos monjes los que transmitieron estos datos de la inscripción a Morales. Este texto hace patente, una vez más, el hecho de que el autor del siglo XVI no vió la inscripción de consagración.

---

6 Los historiadores que han desarrollado esta teoría son CAMÓN AZNAR, J., «Arquitectura española del siglo X. Mozárabe y de la Repoblación», *Goya*, Madrid, *LII*, 1963: 206-219 – e Isidro BANGO TORVISO: «Arquitectura de la décima centuria: ¿repoblación o mozárabe?», *Goya*, *CXXII* Madrid, 1974: 68-75; «El neovisigotismo artístico de los siglos IX y X: la restauración de ciudades y templos», *Revista de Ideas Estéticas*, 1979 Madrid, 319-338; *Alta Edad Media. De la tradición hispanogoda al románico*, Madrid, 1989: 49-51. 64. 72; «El prerrománico en Europa. De Carlomagno a los Otones», *Historia 16, Historia del arte 17*, 1989 Madrid; «Arquitectura de repoblación», *Historia del arte de Castilla y León*, I, 1994, 169-216; «Arquitectura prerrománica en los reinos occidentales de la Península», *Simposi Internacional d'Arquitectura a Catalunya. Segles IX, X i primera meitat de l'XI*, Girona 1988 (1994), 25-36; «El arte mozárabe», *Actas del I Congreso Nacional de Cultura mozárabe (Historia, Arte, Literatura, Liturgia y Música) —Córdoba, 27 al 30 Abril de 1995*, Córdoba 1996: 37-52; in GÓMEZ-MORENO, M., *Iglesias mozárabes*. *Arte español de los siglos IX a XI*, Madrid, 1919 (Granada, 1998): XIV; «Arte prerrománico hispano. El arte en la España cristiana de los siglos VI al XI», *Summa Artis*, VIII-II, Madrid, 2001—.

7 GÓMEZ-MORENO, M., *1919 (1998)*, cit. n. 6: XIV.

8 RISCO, M., 1786, cit. n. 4: 311.

9 DE MORALES, A., *Viage de A. de M. por orden del rey D. Phelipe II. A los reynos de León, y Galicia, y principado de Asturias*, Madrid 1572/1765: 59.

10 DE MORALES, A., citado por Francisco Javier Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid 1898-1903: 500.

A finales del siglo XIX, gracias a las reales órdenes de 26 de enero y 12 febrero del año 1897[11], llega al Archivo Histórico Nacional, entre muchos códices que pertenecían al Consejo de la Cámara y Real Patronato de Castilla, una sección dedicada al priorato de San Miguel de Escalada, en la que se encuentran especialmente dos manuscritos, llamados A y B. En 1898, Fidel Fita publica un estudio dedicado a estos dos códices. En el códice B, probablemente adscribible al siglo XVII[12], se menciona indirectamente la inscripción de consagración de la iglesia: «esta casa, parece haberse edificado antes de la destruición de España, en que fue arruinada; y que se reedificó luego que se comenzó á cobrar aquella tierra, como se lee en una piedra antigua escrita de letras góticas»[13]. Aunque el documento mencione la lápida sin transcribirla, es interesante porque da testimonio de su existencia. Hay que destacar que, según este códice, la iglesia se reedificó cuando lo permitió la renta de la tierra, y no, como nos dice el texto copiado por Risco, «*Monachorum numero crescente, demum hoc templum decorum miro opere a fundamine exundique amplificatum erigitur*»[14], aunque ambas cosas no se contradigan.

Como se ha dicho más arriba, el único autor que transcribe —supuestamente *in situ*— la inscripción de consagración de la iglesia de San Miguel de Escalada es Manuel Risco, autor del siglo XVIII que escribe las *Memorias de la Santa Iglesia Esenta de León concernientes a los siglos XI, XII y XIII*. Éste afirma que la lápida estaba «fuera de la Iglesia de San Miguel colocada sobre una puerta»[15]. Hoy día, encima de una de las puertas de entrada al edificio, hay una inscripción, pero no es la de consagración[16]. Sería interesante saber si se eliminó la puerta que menciona Risco durante una de las varias reformas que hubo en el edificio o si la lápida estaba encima de una de las puertas actuales y se quitó. La otra opción es que la frase «en una lapida que está fuera de la Iglesia de San Miguel colocada sobre una puerta»[17] no se refiere a una puerta de la iglesia, sino a una de otro edificio del monasterio. Ramón Álvarez de la Braña en 1874 lamentaba que «manos profanas al arte y gentes asaz egoistas, hayan arrancado de sus naturales asienteos varias hermosas piezas no ha mucho tiempo esparcidas al rededor de él»[18]. ¿Podemos suponer, de acuerdo a los datos que nos ofrece este autor, que entonces se quitó también el epígrafe? Tal suposición sería demasiado arriesgada y sin fundamentos, pero no imposible.

El primer estudio sobre el texto que supuestamente Risco copió del epígrafe desaparecido es de Fidel Fita. Éste, a finales del siglo XIX, publica en el *Boletín de la Real Academia de la His-*

---

11 FITA, F., «San Miguel de Escalada. Antiguos fueros y nuevas ilustraciones», *Boletín de la Real Academia de la Historia* XXXII, 1898, 367-427: 367.

12 FITA, F., *1898*, cit. n. 11.

13 FITA, F., *1898*, cit. n. 11: 369.

14 RISCO, M., *1786*, cit. n. 4: 311.

15 «Sabese que el primero, y antiquisimo edificio del templo dedicado al glorioso Arcangel fue bastante reducido, y que haviendose arruinado estuvo asi hasta el reinado de D. Alfonso III. Por este tiempo huyeron de Cordoba algunos Monges con su Abad Alonso, y venieron al Reyno de Leon, donde podian vivir libre del barbaro furor de los Arabes. Este pues, que acaso es el mismo que fundó el Monasterio de Sahagun, tomó posesion con sus compañeros de aquel lugar de San Miguel de Escalada, y levantó sus ruinas, haciendo una pequeña Iglesia. Creciendo luego el numero de Monges, se fabricó en doce meses un hermooso Templo, que se concluyó en el año 913. Reynando Don Garcia, hijo de Don Alonso III. De todo esto se hace una relación muy puntual en una lapida que está fuera de la Iglesia de San Miguel colocada sobre una puerta». (RISCO, M., *1786*, cit. n. 4: 311.)

16 Según el estudio paleográfico de García Lobo, el texto de esta lápida es: *Idus februarii Millesima quinquagesima secunda Era er…endo eius vita dedit perserenus Dominicus Martini, presbiter, aba, qui fratres velit sepultare* (GARCÍA LOBO, V., *Las inscripciones de San Miguel de Escalada. Estudio crítico*, Barcelona, 1982: 67)

17 RISCO, M., *1786*, cit. n. 4: 311.

18 ÁLVAREZ DE LA BRAÑA, «San Miguel de Escalada», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, IV, 1874, 377-379: 378

*toria* varios artículos dedicados exclusivamente a las inscripciones y a los documentos del monasterio de San Miguel. Relaciona la inscripción de consagración de la iglesia de Escalada con la del monasterio de San Pedro de Montes, considerando que el obispo del que se habla en ambas es el mismo. En sus estudios, Fita descubre que la fecha de consagración del monumento —«*Era DCCCCLI, XII Kal. Decembrium*»— cayó en sábado. Partiendo del hecho de que en aquella época los edificios eclesiásticos se solían consagrar los domingos, afirma que la iglesia se empezó a construir el día 20 de noviembre de 913 (sábado) y se consagró justo un año después, el día 20 de Noviembre de 914 (domingo)[19].

Quien desde inicios del siglo XX ha desarrollado la teoría sobre el arte «mozárabe», es Manuel Gómez-Moreno[20]. La inscripción desaparecida es un documento histórico imprescindible para el desarrollo de su teoría. Menciona por primera vez la lápida de Escalada, «que fundaron monjes cordobeses y se consagró en 913»[21], en un estudio dedicado al arco de herradura. En otro artículo titulado «De Arqueología Mozárabe», Don Manuel escribe que el abad Alfonso vino de Córdoba con sus compañeros y que él mismo les dirigió en la reedificación y ampliación de un antiguo santuario «en lo que emplearon todo el año 913»[22]. Según dice el arqueólogo granadino, el abad Alfonso del que nos habla el texto de la inscripción copiado por Risco, puede ser el mismo que fundó el monasterio de Sahagún[23]. En el libro *Iglesias mozárabes*, Gómez-Moreno profundiza en la inscripción relacionandola con la construcción del edificio, traduciéndola y afirmando que la historia del la iglesia «se consigna exclusivamente en una inscripción latina»[24]. En su opinión, la fecha —«*ERA DCCCCLI Sacratumque templum ab Episcopum Jennadium XII. Kal. decembrium*»[25]— corresponde al día 20 de noviembre de 913, afirmando que «tenemos, pues, una fundación mozárabe de tiempo de Alfonso III y con monjes cordobeses, perfectamente documentada»[26]. En el Catálogo Monumental de España dedicado a la provincia de León, Gómez-Moreno vuelve al tema de la fundación del monasterio de Escalada, haciendo constar que el abad Alfonso y sus compañeros emigrados de Córdoba restauraron las ruinas de la iglesia que encontraron llegando allí. Al crecer el número de los monjes, este mismo abad dirigió los trabajos en la construcción de la nueva iglesia, «ampliada por todas partes y dispuesta con arte admirable»[27]. Al analizar la decoración escultórica del edificio, el autor manifiesta sus estrechas relaciones con una pieza procedente de la iglesia de San Adriano de Boñar (León), que hoy forma parte de la colección del Museo de León[28]. Esta comparación le permite evidenciar que la

---

19 «La edificación del templo de San Miguel comenzó en 913, reinando D. García. Labrada da hermosa mole, en el espacio justo de doce meses, se procedió á su consagración por San Genadio en día de domingo, que se contaba 20 de Noviembre de 914» (FITA, F., «San Miguel de Escalada. Inscripciones y documentos», *BRAH*, XXXI, 1897, 466-515: 469). Vease a propósito el artículo: VIVES, J., «Consagraciones de iglesias visigodas en domingo», *Analecta Sacra Tarraconensia*, Barcelona, *XV*, 1942, 257-264.

20 Vease el preámbulo de *Iglesias mozárabes*, *1919* (*1998*), cit. n. 6.

21 GÓMEZ-MORENO, M., «Una excursión a través del arco de herradura», *Cultura española*, Madrid, *III*, 1906, 785-811: 808.

22 GÓMEZ-MORENO, M., «De arqueología mozárabe», *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones,* Madrid, *XXI,* 1913, 89-116: 106.

23 GÓMEZ-MORENO, M., *1913*, cit. n. 22.

24 GÓMEZ-MORENO, M., *1919* (1998), cit. n. 6: 141.

25 RISCO, M. *1786*, cit. n. 4: 311.

26 GÓMEZ-MORENO, M., *1919* (1998), cit. n. 6: 142.

27 GÓMEZ-MORENO, M., *Catálogo monumental de la provincia de León* (edición facsimil)*, España*, I, León, 1979 (1925): 100.

28 GRAU LOBO, L. A., *Museo de León. Guía/catálogo de 100 piezas*, Valladolid, 1993: 90.

fecha de 920 que data la iglesia de San Adriano es una prueba ulterior de la veracidad cronológica de la inscripción de consagración de Escalada.

En el texto utilizado como epígrafe al principio de este artículo, Gómez-Moreno declara que «ni documentos ni inscripciones bastan en absoluto para fijar la edad de un edificio»[29]. Por ello, en el caso de la inscripción de Escalada, don Manuel necesita relacionar las decoraciones escultóricas de Escalada con las del cancel procedente de la iglesia de Boñar. Esto, por una parte nos demuestra la continua e incansable búsqueda de datos científicos del arqueólogo granadino. Pero ¿por qué, para demostrar la veracidad del epígrafe de San Miguel, se sirve de la comparación entre las decoraciones escultóricas del cancel de San Adriano, iglesia fechada en 920 por un epígrafe, y las de los canceles de la iglesia de San Miguel, aunque, como él mismo escribe, «su existencia en los siglos últimos garantízase mediante alusiones documentales»[30]? ¿Esto puede significar que Gómez-Moreno tenía dudas sobre el texto de la inscripción de consagración de Escalada copiado por Risco, aunque para su teoría sobre el arte mozárabe era un documento fundamental? No se puede afirmar con seguridad, sólo se puede suponer.

Algunos historiadores —entre ellos María Elena Gómez-Moreno[31] e Isidro Bango Torviso[32]— manifiestan un dato de la inscripción que parece ofrecer contradicciones: es muy poco probable que, en aquella época —siglo X— se pudiese levantar un edificio como el actual de San Miguel en un solo año. Marcos de Escalada lo justifica afirmando que, para su construcción, se pudo reaprovechar una gran cantidad de materiales de monumentos anteriores[33]. Sin embargo esta propuesta puede considerarse sólo una hipótesis, porque no hay datos arqueológicos que la confirmen. En particular Bango Torviso subraya que los monjes llegados de Córdoba citados por la inscripción, solamente pudieron restaurar las ruinas del edificio que encontraron al llegar al sitio en donde surge hoy la iglesia, porque no tendrían suficientes capacidades técnicas para construir un edificio tan importante como el actual, teniendo en cuenta que la arquitectura de sus iglesias andalusíes se caracterizaba por su *rudi formatione*[34]. Para este mismo historiador, la lápida no puede referirse a la iglesia actual, ya que en la Edad Media se necesitaba mucho más de un año para levantar un edificio de estas dimensiones.

El primer y hasta ahora único libro enteramente dedicado al estudio de las inscripciones de Escalada es de Vicente García Lobo, publícado en el año 1982. Este autor se doctoró en la Universidad Complutense de Madrid con una tesis dedicada a las fuentes y la historia del monasterio de San Miguel[35]. En el libro, titulado *Las inscripciones de San Miguel de Escalada. Estudio crítico*, García Lobo analiza cada epígrafe del monasterio desde el punto de vista paleográfico y diplomático, para desarrollar luego las aportaciones históricas que nos transmiten estos documentos. Dedica una parte importante de su trabajo al estudio del texto del epígrafe de consagración desaparecido, dividiéndolo en cuatro partes para facilitar su análisis: *el pasado de San Miguel*, *la restauración del monasterio, la repoblación de Escalada* y *los primeros años de la vida monástica*. En la primera —«*Hic locus antiquitus Michaelis Archangeli honore dicatus, brevi opere instruc-*

---

29 GÓMEZ-MORENO, M., *1919* (1998), cit. n. 6: XVI.

30 GÓMEZ-MORENO, M., *1979* (1925), cit. n. 27: 108-109.

31 GÓMEZ-MORENO, M., E. *Mil joyas del arte español*, I, Barcelona, 1947: 77-78.

32 BANGO TORVISO, I., *1994*, cit. n. 6: 174.

33 DE ESCALADA, M., *San Miguel de Escalada: esbozo histórico iglesia mozárabe siglo X: monumento artístico nacional*, Gijón, 1954

34 BANGO TORVISO, I., *1974*, cit. n. 6: 71.

35 GARCÍA LOBO, V., *San Miguel de Escalada. Fuentes e Historia*, Universidad Complutense de Madrid 1976.

*tus, post ruinis obolitus diu mansit dirutus*»[36]—, que trata de la vida del monasterio anterior a la llegada de los mozárabes, el autor afirma que la inscripción se refiere a la época visigoda, cuando hubo, en el mismo lugar en que hoy día vemos la iglesia, otro templo dedicado a San Miguel. Supone que éste era un monasterio «de la época del apogeo del monacato visigodo, de cuño fructuosiano»[37]. En su opinión el edificio previo a la iglesia actual no se puede considerar de cronología anterior a la séptima centuria, porqué «el culto de San Miguel en España no puede datarse antes del siglo VII»[38]. Al mismo tiempo, el autor encuentra complicado situar la construcción del primer monasterio de Escalada en el siglo VIII, tanto a causa de las incursiones de los musulmanes, como por la despoblación impuesta por los monarcas asturianos. García Lobo relaciona el estado de ruina en que los monjes cordobeses encontraron el edificio, por una parte con las ruinas de San Pedro de Montes que el presbítero Genadio encontró cuando llegó al Bierzo y, por otra, con los trabajos que el obispo Odoario realiza en Lugo[39]. Los monjes venidos del sur de la Península debieron encontrar, junto a las ruinas del monasterio que tuvieron que restaurar, una tierra sin cultivar ni labrar desde hacía mucho tiempo que tenían que convertir en un lugar fértil donde poder vivir. Según García Lobo, el abad Alfonso se llevó consigo no sólo monjes, sino también laicos. *Sociis*, en efecto, no significa solamente monjes, sino también «familias enteras de seglares»[40], repobladores de la *tierra de nadie*. Este mismo autor afirma que no se puede dar a la frase de la inscripción «*erexit sub valente sereno Adelfonso Principe*»[41] sólo un valor temporal, sino que los acontecimientos tuvieron lugar bajo la «dirección, o supervisión, por lo menos, del rey Alfonso»[42]. Fue el rey en persona quien cedió a los cordobeses el sitio de Escalada e incluso pudo concederles algún maestro de obras asturiano para levantar el nuevo monasterio, justificando estos acontecimientos las semejanzas de estilo existentes entre la escultura decorativa de San Salvador de Valdediós y los capiteles reaprovechados de la iglesia de Escalada. En en centro de la inscripción, la frase «*Monachorum numero crescente*»[43], según las consideraciones ya hechas sobre el término *socius*, hay que interpretarla no como un aumento de monjes, sino de la comunidad de laicos que «querían abrazar el estado monástico»[44]. El hecho de que la reedificación del monasterio no se hiciera por orden del rey o gracias al trabajo del pueblo significa que estos monjes cordobeses, que en el sur de la Península observaban la regla de San Isidoro, al llegar a la zona septentrional acogieron la regla benedictina. Por esto concluyen las obras «*Non iussu imperiali vel oppresione vulgi, sed Abbatis Adefonsi et fratrum instante vigilantia*»[45]. En el análisis de la fecha —«*ERA DCCCCLI - XII. Kal. Decembrium*»[46]—, García Lobo subraya las relaciones entre la inscripción de Escalada y la del monasterio de San Pedro de Montes y resalta la gran similitud entre las lápidas de Escalada y Castañeda, en cuanto que ambas se refieren a una restauración previa y a una ampliación posterior del edificio y a la participación de los monjes en la reconstrucción de los

---

36 RISCO, M., 1786, cit. n. 4: 311.

37 GARCÍA LOBO, V., *Las inscripciones de San Miguel de Escalada. Estudio crítico*, Barcelona, 1982: 41-42.

38 GARCÍA LOBO, V., *1982*, cit. n. 37: 42 (nota).

39 GARCÍA LOBO, V., *1982*, cit. n. 37: 44.

40 García Lobo cree que si el autor del texto de la lápida hubiese querido designar a los monjes, hubiera elegido el término *frater* y no *socius* (V. GARCÍA LOBO, *1982*, cit. n. 37: 44).

41 RISCO, M., *1786*, cit. n. 4: 311.

42 GARCÍA LOBO, V., *1982*, cit. n. 37: 44-45.

43 RISCO, M., *1786*, cit. n. 4: 311.

44 GARCÍA LOBO, V., *1982*, cit. n. 37: 45.

45 RISCO, M., *1786*, cit. n. 4: 311.

46 RISCO, M., *1786*, cit. n. 4: 311.

monasterios[47]. Estas consideraciones, según este autor, ayudan aún más a valorar los datos de la inscripción desaparecida, por su fecha de fundación-consagración, y confirman que, en los siglos anteriores al X, San Miguel era una fundación de San Fructuoso.

Hemos dicho que García Lobo considera de época visigoda (siglo VII) el edificio que encontraron los monjes cordobeses. Para afirmar ésto se apoya, en particular, en la tesis despoblacionista de Claudio Sánchez Albornoz y las frecuentes incursiones árabes del siglo VIII. Sin embargo, según las propuestas de Ramón Menéndez Pidal[48] y de José María Mínguez[49], y gracias a las aportaciones de la arqueología y de la toponimia, podemos afirmar que nunca hubo una total despoblación en aquellas tierras. Entonces nada impide considerar que la pequeña iglesia que, se supone, encontraron los monjes al llegar al lugar de Escalada, podría ser del siglo VIII[50]. García Lobo, defendiendo la teoría repobladora, afirma también que el abad Alfonso se llevó consigo no sólo monjes, sino familias enteras de laicos —«*Adefonsus Abba cum sociis adveniens à Corduvensi patria*»[51]—, repobladores de la supuesta *tierra de nadie*, interpretando el término *socius* como «el que acompaña a otro». Sin embargo, como ya se ha explicado, los avances de los estudios nos llevan a afirmar que nunca hubo una *tierra de nadie* despoblada, ni tampoco una repoblación en sentido demográfico, sino solamente político-administrativo[52]. Entonces *socii* se puede interpretar como compañeros, pero monjes, no laicos. Este mismo autor considera que fue el rey Alfonso III en persona quien cedió a los monjes un pequeño templo en ruinas con las tierras de sus alrededores, así como un maestro de obras asturiano que les ayudase a levantar el edificio actual. Estos acontecimientos resultan poco probables, sobre todo a la luz de los estudios de José María Mínguez. Citando a García de Valdeavellano —«los colonizadores prescindían frecuentemente de esta autorización, ocupaban los campos incultos y sólo después solicitaban, *en ocasiones*, la confirmación regia de sus «presuras»»[53]—, Mínguez afirma que frecuentemente la presura privada actuaba fuera del control político y subraya «la prioridad cronológica de la colonización, entendida como actividad privada, sobre la repoblación, en su acepción de intervención pública oficial»[54]. Estos nuevos avances de la investigación histórica plantean serios interrogantes a los estudiosos que han utilizado el texto del epígrafe desaparecido para averiguar sus propuestas sobre la teoría de despoblación y repoblación en el valle del Duero. Con esto no pretendo dudar de la llegada al norte de la Península de monjes cristianos procedentes de al-Andalus, pero sí resaltar que las últimas investigaciones están demostrando que estos mozárabes probablemente no llegaron a la actual Castilla y León llamados por los monarcas asturianos para repoblar una *tierra de nadie*, sino por otras razones.

---

47 GARCÍA LOBO, V., «San Miguel de Escalada, encrucijada del monasticismo leonés», *Semana de Historia del Monacato Cántabro-Astur-Leonés, (Oviedo 1980)*, 1982, 137-154: 141.

48 MENÉNDEZ PIDAL, R., «Repoblación y tradición en la cuenca del Duero», *Enciclopedia Lingüística Hispánica,* I, Madrid, 1960: XXIX-LVII.

49 MÍNGUEZ, J. M., *La reconquista*, Historia 16, Madrid, 1989; MÍNGUEZ, J. M., «Innovación y pervivencia en la colonización del valle del Duero», *Despoblación y colonización del valle del Duero. Siglos VIII-XX. IV Congreso de Estudios Medievales*, León, 1995: 45-79; MÍNGUEZ, J. M., «La despoblación del Duero: un tema a debate, *Acta historica et Arcaeologica*, Barcelona, *XXII-II*, 1999-2001: 67-80

50 García Lobo ha manifestado que no podría ser anterior al siglo VII porqué el culto de San Miguel en España no puede ser anterior al siglo VII

51 RISCO, M. *1786*, cit. n. 4: 311.

52 MENÉNDEZ PIDAL, R., *1960*, cit. n. 48.

53 GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L., citado por MÍNGUEZ, J. M., *1995*, cit. n. 49: 48-49.

54 MÍNGUEZ, J. M., *1995*, cit. n. 49: 49.

Las varias investigaciones arqueológicas hechas en la iglesia de Escalada por Luis Caballero Zoreda y Hortensia Larrén Izquierdo entre 1983 y 1987[55] han aportado interesantes indicios, sobre todo relativos al momento «premozárabe» del edificio del que se hace mención en la inscripción. Esta arqueóloga ha manifestado, en algunos artículos, que hasta los primeros años ochenta del siglo XX «los datos materiales que ayudaban a ratificar la fuente epigráfica de San Miguel de Escalada eran muy escasos»[56]. Las nuevas aportaciones de datos arqueológicos ofrecen, al contrario, elementos que confirman un asentamiento anterior bajo la iglesia actual. Larrén Izquierdo destaca también que «son todavía muchas las incógnitas que quedan por resolver, a la par que han surgido otras nuevas que deben ser contestadas»[57]. Entre las varias piezas encontradas en las excavaciones, considera especialmente interesante un fragmento con decoración vegetal y comienzo de epígrafe, que considera de época post-visigoda y asociada al edificio «premozárabe»[58]. Se puede entonces confirmar lo que las excavaciones arqueológicas validan, o sea la parte de la inscripción referida al momento previo a la iglesia actual. La presencia de una necrópolis anterior al siglo X puede sugerir la existencia de una iglesia previa a la actual. En la gran mayoría de los casos en que se hacen ampliaciones o se reconstruye un edificio desde sus cimientos, se suele hacerlo por encima del precedente o con añadidos laterales. Sin embargo con los datos que nos ofrecen las excavaciones hechas en el interior de la iglesia «no estamos en condiciones de identificar los restos hallados con el primitivo templo o monasterio»[59]. Estos datos arqueológicos no confirman la tesis de Isidro Bango Torviso sobre el *neovisigotismo* de San Miguel de Escalada, ni la de Vicente García Lobo sobre sus hipótesis del monasterio previo a la iglesia actual y los monjes repobladores. A pesar de todo hay casos, aunque raros, en los que no se construye encima del edificio previo, sino en sus alrededores. ¿Podría ser esto lo que ocurrió cuando se levantó la actual iglesia de San Miguel de Escalada? No podemos excluir esta hipótesis, aunque no sería lo que suele ocurrir en la mayoría de los casos. Hortensia Larrén Izquierdo supone que el edificio precedente al actual pudo existir «en los «alrededores» del actual emplazamiento»[60]. Para confirmar la exactitud del epígrafe haría falta una excavación en toda el área que rodea la actual iglesia, que hasta ahora no se ha hecho.

En otro artículo, titulado «Excavaciones arqueológicas en San Miguel de Escalada», Larrén Izquierdo recoge algunas interesantes informaciones sacadas de las actas de la Comisión de Patrimonio de León desde 1870. Antes de que la iglesia de San Miguel de Escalada fuese declarada Monumento Nacional en 1886, hubo varias reuniones en las que se examinó la propuesta solicitada por la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando para dicha declaración. Tiene un interés particular la reunión de 20 de junio de 1885, en la que se discutió sobre la cronología del edificio y su «mozarabismo». Durante esta asamblea «Se muestran dudas sobre el carácter mozárabe del monumento, aún viniendo de Córdoba los autores, pues tanto en la ornamentación

---

55 Los resultados de estas excavaciones se encuentran en los siguientes artículos: LARRÉN IZQUIERDO, H., «Aspectos visigodos de San Miguel de Escalada (León)», *Los visigodos. Historia y civilización. Actas de la semana internacional de Estudios Visigóticos*, Madrid, Toledo, Alcalá de Henares, 1985 = Antigüedad y cristianismo, 3, 1986, 501-512; LARRÉN IZQUIERDO, H., «Excavaciones arqueológicas en San Miguel de Escalada», *Actas de I Congreso de Arqueología Medieval Española*, II, Zaragoza, 1986, 103-123; LARRÉN IZQUIERDO, H., «San Miguel de Escalada: trabajos arqueológicos 1983-1987», *Numantia*, 3, 1990, 217-238.

56 LARRÉN IZQUIERDO, H., «Aspectos visigodos de San Miguel de Escalada (León)», *1986*, cit. n. 55: 501.

57 LARRÉN IZQUIERDO, H., «Aspectos visigodos de San Miguel de Escalada (León)», *1986*, cit. n. 55: 503.

58 LARRÉN IZQUIERDO, H., «Aspectos visigodos de San Miguel de Escalada (León)», *1986*, cit. n. 55: 510 (lámina 1-3).

59 LARRÉN IZQUIERDO, H., «Aspectos visigodos de San Miguel de Escalada (León)», *1986*, cit. n. 55: 507.

como en la planta y cuerpo no predomina el mozarabismo. Asimismo se duda de la autenticidad del epígrafe publicado por Risco»[61]. Pero luego se reconoce que la iglesia «sería de estilo latino-bizantino[62], dentro del periodo visigodo, hecha por mozárabes»[63].

Otro evidente problema que plantea la lápida es que desconocemos sus caracteres originales. Su análisis paleográfico hubiera ayudado a desarrollar un estudio mas completo. El único dato paleográfico disponible lo encontramos en el códice B, estudiado por Fidel Fita, que se refiere a «una piedra antigua escrita de letras góticas»[64].

## CONCLUSIONES

Como se ha visto, la revisión de los estudios de los investigadores que se han dedicado al análisis del epígrafe desaparecido, revela por un lado interesantes datos y, por otro, una serie de contradicciones. Estos estudios no han resuelto todavía, y tampoco la resolverá éste, la problemática de la autenticidad de esta inscricpión tan importante, que sigue permaneciendo abierta. A la luz de las investigaciones que se han analizado en este artículo, no se pueden sacar conclusiones absolutas sobre si existió o no existió, porque los testimonios de los siglos XVI y XVIII no están exentos de problemas de interpretación y veracidad.

El único objetivo que tiene este artículo es, como ya se ha dicho al principio, llamar la atención sobre el hecho de que hasta ahora nadie —aparte de la reunión del 20 de junio de 1885 que se celebró para discutir la declaración de Monumento Nacional de la iglesia, en la que «se duda de la autenticidad del epígrafe publicado por Risco»[65]— ha dudado explícitamente de la autenticidad y existencia del epígrafe de consagración desaparecido de Escalada, aunque el texto copiado por Risco presente varios puntos poco claros. A pesar de esto, la lápida sigue utilizándose para demostrar la validez de diferentes teorías, en particular las de despoblación y repoblación en el valle del Duero, del arte «mozárabe» y de sus monjes constructores que jugaron el papel de canal de transmisión de las técnicas constructivas y decorativas propias del arte andalusí al norte de la Península, y del *neovisigotismo*, absoluta continuidad entre la produción artística de época visigoda y la del siglo X. Hay que destacar el hecho de que, si la lápida con el texto copiado por Risco fuera original y su presencia algún día se demostrase, no acabarían los problemas que se han expuesto hasta ahora.

No sabemos si realmente existió esta inscripción y si estuvo colocada, como dice el autor que transcribió su texto, sobre una puerta en el exterior de la iglesia. Lo que está claro es que este importante documento histórico plantea no pocos problemas que hacen dudar de la veracidad de su texto. El hecho de que ni el texto de Ambrosio de Morales, ni el Códice B de San Miguel de Escalada mencionen un dato tan importante como la fecha de consagración es un dato interesante y peculiar.

Queremos manifestar que muy probablemente hubo un epígrafe, con un texto que contenía algunas noticias sobre la construcción de la iglesia San Miguel por mozárabes llegados al norte

---

60 LARRÉN IZQUIERDO, H., «Aspectos visigodos de San Miguel de Escalada (León)», *1986*, cit. n. 55: 507.

61 LARRÉN IZQUIERDO, H., «Excavaciones arqueológicas en San Miguel de Escalada», *1986*, cit. n. 55: 107.

62 Este término fue acuñado por AMADOR DE LOS RÍOS, J., y aparece por primera vez en su obra titulada: *El arte latino-bizantino en España y las coronas visigodas de Guarrazar: ensayo histórico*, Madrid, *1861*.

63 LARRÉN IZQUIERDO, H., «Excavaciones arqueológicas en San Miguel de Escalada», *1986*, cit. n. 55: 107.

64 FITA, F. *1898*, cit. n. 11: 369.

65 LARRÉN IZQUIERDO, H., «Excavaciones arqueológicas en San Miguel de Escalada», *1986*, cit. n. 55: 107.

de la Península desde al-Andalus. Pero ¿qué pasa con la fecha de consagración y con el edificio previo al actual? ¿Hasta qué punto se puede confiar en estos dos datos tan importantes que aparecen en el texto de la *España Sagrada*? ¿Se puede suponer que Risco, en vez de copiar directamente el texto, recibiese noticias transmitidas por tradición oral? Esto ya había pasado con Ambrosio de Morales, el que, al tratar del texto de la inscripción, escribe que le dieron las noticias «unos monjes de venerable autoridad»[66]. El problema, como ya se ha dicho, es que Risco no dijo si copió el texto directamente de la lápida, o se lo transmitió alguien.

La importancia de la iglesia de Escalada, como hemos afirmado al principio del presente artículo, se debe principalmente al desaparecido epígrafe de consagración. Hasta ahora los que se han dedicado al estudio del «mozárabe» leonés han basado sus propuestas principalmente en el estudio de la iglesia de San Miguel, que además de la supuesta lápida, presenta un importante repertorio decorativo con evidentes paralelos en las decoraciones de otras iglesias leonesas del siglo X. Dichos paralelos han permitido establecer la secuencia cronológica de estos edificios, que nosotros consideramos de la décima centuria. Lo que pretendemos resaltar es que un cimiento muy importante en el que se basa la teoría del «mozárabe» leonés —la inscripción desaparecida— levanta no pocas dudas y problemas. No obstante, y en esto nos referimos otra véz al artículo de Hoppe[67], a menudo se utilizan argumentos *ad hoc* que ayudan a demostrar o a considerar mas clara la idea que se necesita[68], sin resaltar las incertidumbres de las propuestas que se hacen, y sobre todo de las fuentes en las que se basan dichas propuestas.

66 MORALES, A., citado por SIMONET, F. J., *1898*, cit. n. 10: 500.
67 HOPPE, J. M., *2000*, cit. n. 2: 308.
68 BERGSON, H., *1934*, citado por JEAN MARIE HOPPE, *2000*, cit. n. 2: 308.

*Sacralidad y Arqueología,* **Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, págs. 389-413**

# ¿*REIHENGRÄBERFELDER* AL SUR DE LOS PIRINEOS OCCIDENTALES?

A. Azkarate Garai-Olaun
Catedrático de Arqueología
Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

Tout le monde sait qu'il y a des cimetières dans le Sud-Ouest qui illustrent tous les aspects des cimetières classiques du nord-est de la Gaule, les *Reihengräberfelder* (E. JAMES, 1991, 150).

## RESUMEN

H. W. Böhme ha interpretado recientemente la necrópolis de Aldaieta (Nanclares de Gamboa, Alava) como el lugar en el que fueron enterrados los miembros del ejército franco de Childeberto I y Clotario que, de regreso tras la expedición a Hispania del año 541, perdieron su vida a manos de los visigodos. Como no es la primera vez que se apunta la excepcionalidad de esta necrópolis —aunque nunca de manera tan explícita— el autor de este artículo sostendrá que Aldaieta no responde a una circunstancia histórica puntual, sino que constituye un testimonio más de una realidad común al occidente europeo que, sin embargo, ha sido arqueológicamente invisible hasta fechas recientes en los territorios meridionales del Pirineo Occidental.

## ABSTRACT

H. W. Böhme interprets recently the necropolis of Aldaieta (Nanclares de Gamboa, Alava) as being the place where the members of the Frank army of Childebert I and Clotario were buried when, returning from the Hispania expedition in 541 they lost their at the hands of the Visigoths. This is not the first time that the outstanding singularity of this necropolis is pointed out but per-

haps it is the first time so explicitly. The author of present paper sustains that Aldaieta does not respond to a specific historical circumstance but that it gives testimony to a broader reality commune to western Europe that has been up until recently invisible in the southern territories of the Western Pyrenees.

## 1. LA NECRÓPOLIS DE ALDAIETA (NANCLARES DE GAMBOA, ALAVA), ¿TESTIMONIO DE UN FENÓMENO EPISÓDICO?

A comienzos de los años noventa del pasado siglo —cuando estábamos inmersos todavía en la excavación sistemática del yacimiento de Aldaieta—, había ya quien apuntaba la idea de que nos encontrábamos ante un lugar excepcional (en su significado de algo «que se aparta de lo ordinario, o que ocurre rara vez»[1]) y necesitado por tanto de una explicación histórica que fuera capaz de justificar esa pretendida excepcionalidad —a ser posible, identificable con alguna noticia ofrecida por las fuentes escritas—[2]. Nunca, sin embargo, esta opinión había sido tan explícita como en un reciente trabajo en el que H. W. Böhme interpreta esta necrópolis como un cementerio franco surgido tras un violento episodio bélico que acaeció en el año 541 (BÖHME, *2002*). Defiende este renombrado autor alemán, que los 116 enterramientos recuperados durante las excavaciones se encuentran distribuidos de forma irregular, algunos de ellos incompletos y otros mutilados. En ciertos casos, incluso, habrían sido arrojados a fosas comunes como parecería denunciar la ausencia de conexión anatómica en ciertos individuos[3].

Según Böhme, es muy difícil que los porcentajes que él observa en Aldaieta —tanto respecto a la edad (una presunta mayoría de adultos) como al sexo (cierto predominio de varones)—[4] respondan a una población desarrollada de manera natural, por lo que no podrían pertenecer al cementerio de un asentamiento. Por todo ello y por otras razones que no podemos sintetizar en este breve trabajo, este autor defenderá que en realidad nos encontramos ante inhumaciones llevadas a cabo —tras un enfrentamiento militar— en un lapso muy breve de tiempo. Tomando en consideración que las necrópolis visigodas no cuentan con armas[5] y teniendo presente también la

1 Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, vigésima prima edición, Madrid, 1992

2 Por aquel entonces la excepcionalidad de Aldaieta derivaba de los rasgos presentes en los ajuares y depósitos funerarios recuperados, más propios de una necrópolis ubicada 800 o 1000 kilómetros en dirección al norte, que de este yacimiento alavés situado al sur de los Pirineos y, por lo tanto, en el ámbito políticamente dependiente del reino de Toledo.

3 Vistas las cosas de esta manera, es lógico que le resulte paradójica la cuidadosa deposición de los ajuares funerarios que contrasta con los extraños modos de inhumación descritos.

4 Veremos más adelante, sin embargo, que no son del todo correctas estas apreciaciones.

5 Böhme no muestra ninguna duda a este respecto. Muy recientemente, sin embargo, en la bibliografía española se ha vuelto a cuestionar este punto. Para avanzar en la investigación no podemos estar reivindicando permanentemente algunas cuestiones suficientemente consensuadas en la bibliografía internacional. No deberíamos recordar de nuevo que es excepcional la deposición de armas en los enterramientos visigodos. Lo haremos, sin embargo, aunque con palabras de prestigiosos investigadores europeos en la esperanza de que tengan mayor eco que las nuestras. «Signalons…. que l'absence d'armes dans les tombes caractérisera les Goths à toutes les époques et sur presque tous les territoires où ils vivront» (KAZANSKI, *1991*, 25). «Les armes ne pouvant servir à identifier les tombes masculines, il faut donc rechercher d'autres critères pour les reconnaître» (HÜBENER, W. *1991*, 134). «Le dépôt d'armes dans quelques tombes (des lances et des scramasaxes à Pampelune et de longues épées *spathae* a Castiltierra ou à Daganza de Arriba), tout à fait exceptionnel nous le savons chez les Goths, pourrait également attester l'influence des pratiques funéraires franques» (JAMES, *1991*, 101). Sin embargo, y tal como decíamos, no hace mucho todavía se ha apuntado que los inventarios más recientes y las viejas excavaciones vienen a demostrar lo contrario (BEGUIRISTAIN, M. A.; ETXEBARRIA, F. y

propia ubicación geográfica del yacimiento (al norte peninsular y no lejos de los Pirineos), concluye que en Aldaieta fueron enterrados miembros de un ejército foráneo, probablemente una unidad militar franca a juzgar por el tipo de armamento recuperado. Nos encontraríamos, por tanto, ante el testimonio de un episodio bélico que tuvo lugar entre francos y visigodos o vascones. ¿A cuál, sin embargo, de entre los numerosos enfrentamientos documentados entre 531 y 636?

A pesar de que las luchas registradas documentalmente se distribuyen, como es sobradamente conocido, en una horquilla cronológica excesivamente amplia, opina Böhme que el avanzado estado de los conocimientos cronotipológicos debería permitirnos ser más precisos a la hora de aventurar una fecha para el enfrentamiento bélico referido, propósito al que dedicará el grueso de su trabajo.

Llama la atención, en primer lugar, sobre la escasa diversidad tipológica de las numerosas armas recuperadas, dato éste poco habitual en el ámbito de los *Reihengräberfelder*[6]. Esta uniformidad tipológica, junto con su adscripción cronológica en una reducida horquilla temporal, le parecerán, pues, especialmente relevantes. La ausencia de formas pertenecientes tanto a las fases primeras de Ament (AM I: segunda mitad del siglo V hasta 520 aprox.) como a las finales (JM I-III: a partir del 600 hasta inicios del siglo VIII) le lleva a fechar la mayoría de los objetos recuperados en el segundo tercio del siglo VI (AM II: 520/30-560/70)[7].

«A raíz del análisis cronológico de los hallazgos —sorprendentemente uniformes— que, por lo que sabemos en la actualidad, están presentes sobre todo en enterramientos de los años 30 al 70 del siglo VI, habrá que concluir que el 'cementerio militar' de Aldaieta debe de haberse creado en el segundo tercio de la sexta centuria. Con la misma verosimilitud, el gran número de

---

HERRASTI, L., *2001*, 237, nota 26). Y se cita como argumento de autoridad un trabajo un poco anterior (ARDANAZ, F., RASCON, S. y SANCHEZ, A. L., «Armas y guerra en el mundo visigodo», *Los visigodos y su mundo, Jornadas Internacionales. Ateneo de Madrid. Noviembre de 1990,* Madrid, 1997, pp. 409-452). Desde nuestro punto de vista, en este último estudio se parte de algunas incorrecciones que afectan al resultado final del mismo: a) Se toman como armas los cuchillos, cuando es común entre los autores considerar éstos como instrumentos de uso cotidiano (más frecuentes, en ocasiones, en las inhumaciones femeninas que en las masculinas); b) Se realizan extrapolaciones insostenibles. Tomando en cuenta, por ejemplo, que en Duratón existen 60 cuchillos de un total de 666 sepulturas; en el Carpio del Tajo 9 de 275; en Cacera de las Ranas (Aranjuez) 30 de 150; en Estagel 8 de un centenar, concluyen con la siguiente aseveración: «Hemos visto con estos ejemplos que aparecen objetos que podrían clasificarse como armamento en alrededor de un 10% de las sepulturas excavadas en las necrópolis visigodas, cifra relativamente considerable en relación con otras piezas como broches de cinturón, fíbulas, anillos, pendientes, etc.» (*Ibídem,* p. 412). Lo correcto, sin embargo, hubiera sido este otro razonamiento: De 666 sepulturas excavadas en Duratón apenas hay alguna tumba que contenga armamento; en las 275 del Carpio del Tajo no hay una sola; y así sucesivamente; c) Se consideran visigodos los hallazgos de Gureñu, Pamplona, Salvatierrabide, Los Goros y Aldaieta cuando no lo son; d) Se toman como visigodos algunos hallazgos descontextualizados. Es el caso de los presuntos *scramasaxes* de Alcalá de Henares (Madrid) y Puerto de Santa María (Cádiz) que perfectamente podrían no serlo (cfr. nota 19 de este mismo trabajo); e) Se inventarían materiales procedentes de contextos no funerarios como las lanzas del Cancho del Confesonario (Manzanares del Real, Madrid,), Madrona (Sevilla), Puig Rom (Rosas, Gerona). En definitiva, si quitamos los cuchillos, los materiales alaveses y navarros que consideramos de filiación norpirenaica, aquellas espadas de un solo filo que, tal y como se verá, pueden corresponder a contextos bastante más tardíos, etc., observaremos que en el inventario que se ofrece quedan como seguros los materiales conocidos de siempre: las dos espadas de Castiltierra, la espada y las dos lanzas de de Daganzo y una punta de lanza y cuatro dardos de Duratón. Esto —y poco más que los autores mencionados pasaron por alto— es lo que hay. Nada, pues, que contradiga una opinión sólidamente asentada en la bibliografía europea.

6 Y que apuntaría, contra lo que se ha dicho, a favor de una cierta uniformidad en el armamento de los soldados.

7 No podemos entrar ahora en el análisis pormenorizado de estas propuestas de las que disentimos en más de un punto. Resulta claro, no obstante, que la amplitud de la horquilla cronológica que muestran los materiales recuperados en Aldaieta es mayor a la que defiende Böhme, tal y como veremos al final de este breve trabajo. Los dos broches de cinturón presentes en los ajuares constituyen, a modo e ejemplo, un testimonio inequívoco de esto que decimos.

hachas y franciscas típicamente francas identifica a los guerreros caídos en la guerra y a sus acompañantes como miembros de una expedición militar franca» (BÖHME, *2002*, 145-146).

Böhme identifica esta expedición con la que, en el año 541, emprendieron Childeberto I y Clotario cruzando los Pirineos y dirigiéndose hacia el valle de Ebro. Como es de sobra conocido, las tres fuentes que nos informan a este respecto son coincidentes en lo sustancial, aunque divergen a la hora de narrar el final del episodio. Mientras que, según Gregorio de Tours, el ejército franco regresó a las Galias con un gran botín, Isidoro de Sevilla describe un desenlace muy distinto. Según el obispo hispalense, tras derrotar a los francos el *dux* Teudisclo les cerró el paso y sólo atendiendo a sus ruegos y ofrendas les concedió un día y una noche para que huyeran. Los infelices que no lo consiguieron en el plazo establecido perecieron bajo la espada de los godos (RODRIGUEZ ALONSO, C., *1975*, 240).

Según Böhme, Teudisclo habría permitido el paso del ejército principal, aniquilando en cambio a la retaguardia. A pesar de estas escasas noticias —continúa Böhme— y de la ausencia de información sobre la localización de los hechos, son muchos los datos que convergen para ver en el cementerio de Aldaieta la última morada de los miembros de esta retaguardia franca del año 541, dado que el yacimiento se caracteriza por fosas comunes y cadáveres mutilados (*Ibidem*).

## 2. LA NECRÓPOLIS DE ALDAIETA COMO REFLEJO DE UN FENÓMENO HISTÓRICO ESTRUCTURAL

La atención con la que Böhme ha estudiado nuestro primer tomo sobre la necrópolis de Aldaieta ha sido notable y no podemos sino estar agradecidos por su interés en nuestro trabajo. Que disentamos de sus propuestas —como se verá en estas breves páginas— no quiere decir que no valoremos sus apreciaciones. Que algunas de estas no sean acertadas se debe —casi con seguridad— a que nuestra publicación era poco explícita en algunos aspectos y susceptible de generar malentendidos en los lectores.

Tenemos que advertir también que el espacio que se nos concede en este merecido homenaje a Th. Ulbert no nos permite entrar en cuestiones concretas, sumamente interesantes, que plantea el trabajo que venimos comentando. Nuestro comentario al mismo tendrá, pues, un carácter más general, aludiendo al núcleo mismo de su argumentación.

Ya en 1993, refiriéndonos a la posible interpretación histórica de la necrópolis que estábamos excavando, habíamos apuntado que «resulta inevitable pensar en el año 541, con la expedición de Childeberto y Clotario al Sur de los Pirineos» (AZKARATE, A., *1993*, 171). Es la primera explicación que le viene a la mente a cualquiera familiarizado con aquel periodo. La cronología que cabía inferir de los ajuares de datación más temprana apuntaba, en efecto, a mediados de la sexta centuria y las fechas que propone Böhme se orientan también en la misma dirección. Siempre mantuvimos esta cronología, a pesar de haber recibido por ello algunas críticas de escaso fundamento. En la actualidad no podemos sino reafirmarnos en lo dicho, careciendo de base las propuestas que han querido llevar la fecha inicial de Aldaieta a los momentos inmediatamente posteriores a 507. En futuros trabajos esperamos volver sobre esta cuestión.

Lo que ahora nos interesa especialmente es traer a colación, de forma resumida, algunos argumentos con los que trataremos de fundamentar la idea de que la necrópolis de Aldaieta no constituye —como ha propuesto Böhme— un *unicum* derivado de una circunstancia histórica

puntual y concreta (una batalla), sino reflejo de un fenómeno histórico de carácter estructural que había pasado totalmente desapercibido, a pesar de su extraordinaria importancia. Esta realidad histórica había dejado numerosos testimonios materiales que, sin embargo, sólo muy recientemente han comenzado a ser identificados.

### 2.1. Prejuicios históricos e invisibilidad arqueológica

Esta anomalía en la producción historiográfica requiere una explicación. Debemos preguntarnos sobre las causas de esta secular invisibilidad arqueológica. ¿Cómo explicar esta ceguera a la hora de identificar correctamente unos materiales que, en algunos casos, se conocían de antiguo? En alguna ocasión hemos tenido oportunidad de reflexionar sobre estas y otras cuestiones (AZKARATE, A., *2003*), apuntando algunas ideas que, de manera mucho más breve, traeremos de nuevo a colación.

2.1.1. Nos referiremos, en primer lugar, a la visión bipartita que desde antiguo se ha tenido de los territorios cispirenaicos, articulados genéricamente en dos ámbitos (vertiente cantábrica/vertiente mediterránea; norte/sur de la divisoria de aguas, etc.) que se quisieron ver siempre diferenciados desde el punto de vista fisiocrático, cultural e histórico (*ager/saltus)*. La influencia de esta visión bipartita ha sido notable en la investigación: a) Resulta evidente en la generación del conocimiento arqueológico, que ha articulado sus resultados —desde el paleolítico hasta el medievo— bajo la omnipresente referencia a las divisorias de aguas cántabro-mediterránea; b) Pero no lo es menos en el conocimiento histórico más genérico. Uno de los debates más interesantes de la actualidad —el que gira en torno a los procesos de transición entre la antigüedad y el feudalismo, por ejemplo— se articula en formulaciones («romanismo» *versus* «indigenismo») que parecen una réplica de esa vieja dicotomía nacida de un añejo imaginario historiográfico[8].

2.1.2. En relación con el punto anterior mencionaremos, en segundo lugar, los «reflejos rousseaunianos» que destila la historiografía que se ha ocupado del denominado «entorno vascónico». Cuando hablamos de reflejos rousseaunianos queremos referirnos a diversas actitudes de antigua raigambre que, transmitiéndose durante generaciones entre eruditos e historiadores de signo ideológico incluso antagónico, han estado siempre en la base de las interpretaciones que se han hecho sobre la historia de los habitantes del ámbito circumpirenaico occidental durante los siglos tardoantiguos (AZKARATE, 2001). El resultado ha sido una opinión extrañamente consensuada que, durante mucho tiempo, ha querido ver a los habitantes del *saltus* vascónico participando de unos modos de producción muy elementales, de una organización social arcaica y, haciendo gala, sobre todo, de actitudes refractarias a los rasgos culturales de un entorno cada vez más romanizado. Se creía, además, que este punto de vista quedaba suficientemente probado por la conservación de un idioma diferenciado, por el aparente mantenimiento de unos hábitos religiosos precristianos y, especialmente, por el empeño —recogido en distintas fuentes documentales— de los habitantes pirenaicos en enfrentarse a los poderes políticos de su entorno.

---

8 Al hilo de cuanto decimos, puede consultarse una reciente aportación de FERNANDEZ OCHOA, C., MORILLO CERDAN, A., Romanización y asimilación cultural en el Norte Peninsular. Algunas reflexiones sobre un *topos* historiográfico desde una perspectiva arqueológica, en BLAS CORTINA, M.A. y VILLA VALDES, A. (eds.), *Los poblados fortificados del noroeste de la Península Ibérica: formación y desarrollo de la cultura castreña. Coloquios de Arqueología en la cuenca del Navia. Homenaje al Prof. Dr. José Manuel González y Fernández Vallés,* Navia 2002, pp. 261-277.

Siendo las cosas de esta manera, no es casual que hasta fechas muy recientes el desconocimiento respecto a este periodo por parte de los arqueólogos haya sido casi absoluto. Y aunque en ello tiene mucho que ver sin duda el tardío desarrollo en nuestro país de la arqueología post-clásica, no han sido menos influyentes los prejuicios historiográficos referidos. Nunca o casi nunca se encontraba nada perteneciente al período tardoantiguo *porque nada se esperaba de él*. Si acaso, y de esperarse arqueológicamente algo, los hallazgos debían concordar con esa visión bipartita de los territorios vascos: al norte, un *saltus* adornado de rasgos culturales cuasi protohistóricos; al sur, un *ager* más romanizado que, desaparecido el Imperio, no podía sino responder a cánones coincidentes con los del Reino de Toledo (AZKARATE, A., *2003*). En otras palabras, inadvertidamente fue creándose para el norte una «protohistorización» y para el sur una «visigotización» del registro arqueológico.

Y así fueron las cosas durante mucho tiempo. Hasta que los descubrimientos que comenzaron a sucederse a finales de los 80 y, sobre todo, durante la última década del pasado siglo, trastocaran sustancialmente los puntos de vista consensuados

Efectivamente, al conocimiento de la necrópolis de Aldaieta siguieron —casi sin solución de continuidad— otros hallazgos relevantes: las necrópolis de Buzaga (Elorz, Navarra), San Martín de Finaga (Basauri, Bizkaia) y San Pelayo, (Alegría-Dulantzi, Alava). La constatación de que no nos encontrábamos ante un *unicum* sino ante un fenómeno más amplio nos llevó a revisar los materiales publicados, volviendo los ojos a la necrópolis de Pamplona, a los yacimientos de Echauri, Muro-Astrain, Los Goros, etc. Y los datos fueron tomando otra dimensión y otra significación históricas. Queremos insistir en este punto, porque constituye el mejor de los argumentos para rechazar la reciente propuesta de Böhme. Aunque no tengan la importancia cuantitativa y cualitativa de la necrópolis de Aldaieta, existen otros yacimientos —en número creciente— que poseen idénticas connotaciones cronológicas y culturales. Y no todos ellos pueden responder al episodio que presuntamente vivió la desdichada retaguardia de Clotario y Childeberto I.

Comenzaremos con un rápido repaso a la revisión de los yacimientos conocidos de antiguo para, en un segundo momento, centrarnos brevísimamente en los descubrimientos más recientes. Algunos de los materiales que mencionamos se publican con detalle por primera vez en este trabajo, aunque se conocieran desde hace algunas décadas. Es el caso, entre otros, del interesantísimo lote de Guereñu o el hacha de Los Goros.

## 2.2. «Protohistorización» y «visigotización» del registro arqueológico

2.2.1. Consecuencia de la «protohistorización» de la arqueología post-clásica a la que hacíamos referencia va a ser la errónea clasificación de algunos materiales tardoantiguos en contextos de la Edad del Hierro. Las semejanzas técnicas y formales de algunas cerámicas de estos periodos —que hacía que algunas producciones cerámicas que se fraguan durante los siglos tardoantiguos se interpretaran como un *revival* de tradiciones supervivientes al proceso romanizador— reforzaba esta confusión[9]. Los yacimientos navarros de Sansol y Echauri pueden constituir un ejemplo de cuanto decimos, aunque no constituyan sino la punta de un *iceberg* aún por investigar.

9 Este tipo de cerámicas fabricadas a base de pastas tiernas y groseras, elaboradas a mano o a torneta, cocidas en una atmósfera reductora y con decoraciones peinadas, han sido consideradas tradicionalmente como de «tradición indígena», deudoras de producciones protohistóricas y cuya presencia en los siglos tardoantiguos y altomedievales respondería a *revivals* explicados en un contexto de quiebra del sistema romano y de resurgimiento de tradiciones alfareras atávicas. Hoy en día, sin embargo, son cada vez más numerosos los estudios que están corrigiendo este punto de vista y

*a) Sansol (Muro-Astrain)*. El primero de ellos es un importante yacimiento que se ha relacionado con «gentes culturalmente pertenecientes a la I Edad del Hierro (…) alcanzando la II Edad del Hierro, hecho muy próximo a la llegada de los romanos, que supone su final». Una de las peculiaridades más notables del lugar es la presencia de diversas inhumaciones (8 de ellas excavadas en la campaña 1986-87 y 9 en la de 1988), dato éste sorprendente para el horizonte protohistórico al que se adscriben y que, lógicamente, mereció la atención de la directora de las excavaciones (CASTIELLA, A. *1998*; *1991-92*).

Como explicamos en otro lugar, sin embargo, creemos que las inhumaciones de Sansol pertenecen a un horizonte cronológico posterior en un milenio al propuesto (AZKARATE, A., *2003*, 44-50). Las evidencias estratigráficas[10], algunas de las armas asociadas a las inhumaciones (similares a las que se han recuperado en yacimientos como Aldaieta o Buzaga), el bocado de caballo recuperado en el enterramiento del propio équido (asociación ésta frecuente en la *Reihengräberzivilisation*) invitan a pensar en una cronología tardoantigua. Las dataciones radiocarbónicas —apuntando inequívocamente al siglo VII— refuerzan esta convicción[11] a pesar de que A. Castiella considere que «no pueden ser tenidas en cuenta a la hora de la interpretación de la estratigrafía» (CASTIELLA, A. *1991-92*, 274). Aún con todo —tal y como recordábamos recientemente (AZKARATE, A. *2003*, 50)— habrá que esperar a que futuras investigaciones puedan confirmar o desmentir esta idea que, a modo de hipótesis, proponemos.

*b) Echauri*. Creemos que en el ánimo de A. Castiella a la hora de datar estos testimonios de Sansol en la Edad del Hierro debió de pesar mucho la opinión arqueólogos tan ilustres como BOSCH GIMPERA (*1921*; *1932*), TARACENA o VÁZQUEZ DE PARGA (*1945*). El primero de ellos publicó en 1921 unos materiales que, procedentes de diversos lugares nunca concretados de la localidad de Echauri, habían sido depositados en su día en la Cámara de Comptos de Pamplona. Aquel lote de materiales fue considerado genéricamente por Bosch Gimpera como procedentes de una necrópolis post-hallstáttica. Y aunque Taracena y Vázquez de Parga discreparan del ilustre sabio catalán respecto a que el lote procediera en su conjunto de una necrópolis, coin-

---

que explican las similitudes (composición mineralógica, factura y cocción) entre cerámicas de periodos diferentes no tanto por la semejanza de las producciones cuanto por su similitud en *los modos de producirlas*, modos adecuados a unas circunstancias socioeconómicas nuevas que generan el recurso a ciclos productivos de menor especialización (Cfr. AZKÁRATE, A., NÚÑEZ, J., SOLAUN, J. L. *2003*).

10 La propia directora de las excavaciones reconoce la existencia de «tres niveles que resumiendo corresponden, el superior a la capa de revuelto, el inmediatamente inferior al momento del Hierro I-II y el último a la I Edad del Hierro. *Sobre* ellos, un cuarto momento, el de los enterramientos, que con carácter *intrusivo*, va a *irrumpir* sobre los anteriores» (CASTIELLA, A., *1991-92*, 229). Y, poco más adelante, se insiste en la misma idea al señalar que «en el análisis de la secuencia estratigráfica, diferenciamos tres niveles y los enterramientos cabe considerarlos como un cuarto nivel que resulta *instrusivo* en los anteriores» *(Ibídem,* 230). (Las cursivas son nuestras).

11 «GrN 15863, Huesos varios, 1230 +/- 30 BC; GrN 15864, Sepultura 2, 1335 +/- 15 BC.» (CASTIELLA, A., *1991-92*, 274). Añade la autora, tras ofrecer las fechas, que «la calibración de las mismas nos proporciona un 720 d. C. para la primera muestra y un 615 d. C. para la segunda» (*Ibídem*). Una calibración correcta, sin embargo, ofrece estos otros datos. GrN 15863, Edad calibrada (OxCal v3.5 program): al 68,2% (1 sigma): 720-750 AD (15,7%); 760-870 AD (52,5%). Al 95,4% (2 sigmas) 680-890 AD; GrN 15864, Edad calibrada (OxCal v3.5 program): al 68,2% (1 sigma): 664-684 AD. Al 95,4% (2 sigmas): 650-720 AD (92,8%); 750-760 AD (2,6%). Vemos, pues, —sobre todo en la muestra que procede de la sepultura nº 2, es decir, la muestra más segura en principio— que la datación radiocarbónica apunta inequívocamente a la segunda mitad del siglo VII. La segunda —aquella que se analizó con «huesos varios»— resulta ligeramente más tardía.

cidieron con él en adjudicar a los materiales, también genéricamente, una cronología perteneciente a la Edad del Hierro[12].

A. Castiella mantendrá esta misma opinión. Reconociendo —refiriéndose a Sansol— que «puede resultar increíble o dudosa la adscripción de una necrópolis de inhumación a un asentamiento de la I Edad del Hierro» argumenta, sin embargo, que «esta necrópolis de inhumación no es caso único en la zona. En el lugar próximo de Echauri, Blas Taracena considera como inhumaciones de esta época las allí localizadas y así lo explica y justifica en 1947. En idéntico sentido lo entendí en 1977[13] y ahora volvemos a ratificar el dato» (*1991-92*, 276).

A pesar de que se desconocieran los contextos arqueológicos de los materiales depositados hace casi un siglo en el Museo de Comptos de Pamplona, la historiografía ha venido publicándolos conjuntamente (Cfr., a modo de ejemplo, SANCHEZ, A. C. y UNZU, M. *1985*; CASTIELLA, A. y SESMA, J. *1988-89*). Nosotros hemos defendido en alguna ocasión la posibilidad de que no todas las piezas pertenezcan a los mismos contextos cronológicos. Algunas de ellas —que Schüle, significativamente, dejó de recoger hace ya tiempo en su importante trabajo (SCHÜLE, W. N. *1969*, 262, tafel 69)— ofrecen importantes similitudes con otras armas procedentes de contextos cronológicos seguros (ss. VI-VII d.C:) como Aldaieta (Nanclares de Gamboa, Alava), Buzaga (Elorz, Navarra) o Pamplona y son, precisamente, las que tienen paralelos más estrechos con las que hemos visto en Sansol. La presencia de inhumaciones con ajuares en Sansol refuerzan, sin duda, esta posibilidad.

2.2.2. Pero esta «protohistorización» de la arqueología post-clásica del entorno circumpirenaico occidental no ha constituido el único desenfoque que se ha dado en la historiografía. El segundo, no menos importante, deriva de una concepción del pasado que no imaginaba que al sur de los Pirineos llegara a existir nada que se alejara de los cánones de la España visigoda. Podríamos hablar, por tanto, de una «visigotización» de la arqueología postclásica para el mismo ámbito geográfico referido.

Algo parecido había ocurrido hacía tiempo ya en el sudoeste francés. Al coincidir la distribución geográfica de los sarcófagos de mármol aquitanos o los diversos ajuares recuperados en las necrópolis con los límites del Reino visigoda de Tolosa (412-507), los primeros investigadores no dudaron en calificar de visigodos todos los materiales procedentes de los enterramientos de los «barbares» (PERIN, *1993*, 411). Dejando para otra ocasión un tratamiento pormenorizado de esta cuestión, nos limitaremos a apuntar únicamente algunos ejemplos cisperenaicos.

---

12 El intento, por parte de Taracena y Vázquez de Parga, «para localizar en Echauri el hallazgo de los objetos de la Edad del Hierro conservados en el Museo de Comptos» fue infructuoso como reconocen los propios autores (*Ibídem*, 202) a pesar de que realizaron significativas remociones de tierra en lugares diversos. De su publicación, no obstante, se infieren al menos dos conclusiones que ejercieron notable influencia en la arqueología navarra de época posterior: 1ª. El sincronismo del conjunto del lote de armas y herramientas depositados en el Museo de Comptos —considerado indubitativamente post-hallstático— y que sirvió para otorgar la misma cronología al lote cerámico que acompañaba al de los materiales metálicos (*Ibídem*, 201-202). 2ª. El sincronismo también de todos estos materiales —y ello es más importante para el tema que nos ocupa— con algunas sepulturas de inhumación puestas al descubierto en sus «trincheras» y «calicatas» (una sepultura infantil en Leguin Chiqui (*Ibídem*, 194-195) y dos más en Santo Tomás —una también infantil de tipo trapecial y otra antropoide excavada en roca— (*Ibídem*, 197). Las conclusiones de Taracena y Vázquez de Parga serán concluyentes: «Una vez más ante yacimientos de la segunda Edad del Hierro hemos de plantear la pregunta de si estas sepulturas antropoides con coetáneas o posteriores al poblado». «Desgraciadamente estos dos nuevos enterramientos, uno profanado y otro sin ajuar, no aclaran de modo rotundo la cuestión, pero sumados a los ya conocidos vienen a confirmar la vehemente sospecha de su sincronismo con los poblados» (*Ibídem*, 199-200).

13 CASTIELLA, A., *La Edad del Hierro en Navarra y Rioja,* Pamplona 1977, pp. 205-206.

*a) Necrópolis de Pamplona*. El ejemplo más evidente —y en el que no insistiremos por haberlo tratado ya en otro estudio (AZKARATE, A. *1993*)— es sin duda el de la necrópolis de Pamplona. A pesar de que F. ANSOLEAGA la publicara como «franca» (*1921*) y de que H. ZEISS defendiera su carácter «más merovingio que visigodo» (*1935*), ha sido considerada habitualmente por la historiografía española como un cementerio visigodo (a partir sobre todo de MEZQUIRIZ, M. A. *1965*). Posteriormente un profundo conocedor del tema como E. JAMES revindicó el carácter aquitano de algunos de los broches de cinturón recuperados en Pamplona (*1980*, 227-229).

El mismo carácter hay que atribuir también a otros broches procedentes de lugares próximos. Nos referimos, en el primer caso, a un ejemplar de placa rígida que conserva aún su hebijón de base escutiforme (Fig. 1, d). Procedente de la localidad navarra de Arróniz fue considerado visigodo en su día (MEZQUIRIZ, M. A. *1970*). Hay que apuntar sin embargo que la decoración responde a los cánones más típicos y habituales del ciclo aquitano, comenzando por ese rasgo técnico específico del sudoeste galo como es el puntilleado que acostumbra a ocupar la totalidad del campo decorativo[14] y continuando con otros motivos característicos como el «typical Aquitanian semi-circular arcading» (JAMES, F. *1977*). El motivo principal de la placa —dos caballos enfrentados a ambos lados de un objeto vertical, probablemente la representación de una fuente— constituye un esquema compositivo que se repetirá frecuentemente con distintas variantes[15].

Sin alejarnos demasiado del ámbito geográfico, volveremos a encontrar un ejemplar muy parecido en Escota (Alava) publicado una vez más como visigodo (Fig. 1, f). Lleva razón L. GIL (*1997*) cuando lo considera «un tipo muy común en el horizonte cultural visigodo del siglo VII d. C.» (*1997*, 402), aunque habría que añadir que también lo es en buena parte del occidente europeo y mediterráneo (RIPOLL, G. *1986*, 55-82; *1998*, 56-60). Su forma, pues, no es específica de ningún contexto regional. Su técnica decorativa en cambio sí que lo es, vinculando este ejemplar una vez más con lo que la bibliografía especializada ha definido como «type aquitain» o «style aquitain»[16]: baño de estaño, utilización del puntillado tanto para decorar el fondo de la placa como para ejecutar los motivos lineales. Al igual que en la placa de Arróniz, vemos de nuevo dos cuadrúpedos enfrentados. Nos parecen dos caballos alados y no dos grifos, respondiendo a un esquema compositivo conocido de antiguo —conformado dos por caballos alados bebiendo de una fuente (ZEISS, C. *1935*, 5; RIPOLL, G. *1998*, 102-103)— y de amplia difusión también en este periodo. No son, pues, los aspectos formales (broches de placa rígida) o iconográficos (cuadrúpedos enfrentados) lo más significativo de estos dos broches, sino sus aspectos técnicos referidos que los encuadran en el contexto de las producciones aquitanas del siglo séptimo.

*b) Cueva de Los Goros (Hueto Arriba, Alava)*. Los materiales procedentes de esta cueva —restos humanos pertenecientes a varios individuos, un broche de cinturón, un hacha con parte

---

14 «Cette technique qui concerne la quasi totalité garnitures en bronze gravé du groupe aquitain consiste à mettre en valeur le décor et les surfaces étamées par un remplissage du champ avec des pontillés. Elle ne se rencontre pas dans l'art 'germanique' de l'époque et son utilisation sur de garnitures étrangères au Sud-Ouest pourrait être un indice d'une influence du style aquitain» (LERENTER, S., 1991, I, 116).

15 Existe un ejemplar casi idéntico al de la placa de Arróniz, procedente de San Cugat del Vallés.

16 «Celui-ci se singularise avant tout par un style ornamental constitué de divers motifs gravés tels que des personnages, des animaux, des entrelacs ou des motifs géométriques se détachent sur un fond en pointillé» (LORENTER, S., 1991, I, 2).

de su enmangue y fragmentos de un cuchillo y una podadera curva— fueron dados a conocer por P. Palol al poco de su descubrimiento (PALOL, P. *1957*; reed. *1971*). El ilustre investigador catalán defendió el carácter funerario del contexto arqueológico y prestó especial atención al magnífico broche damasquinado (Fig. 1, c).

Hoy podemos comprender mejor el carácter de este conjunto que adquiere más coherencia al poder ubicarlo en el contexto que venimos analizando. PALOL ya había advertido la excepcionalidad que suponía el recurso en broches de perfil liriforme a la técnica del damasquinado, más propia de contextos merovingios y burgundios (*1971*, 29). Más recientemente, G. RIPOLL ha vuelto sobre el tema apuntando «que es muy probable que la técnica del damasquinado, que se conocía muy bien en la Península Ibérica pero que había sido abandonada, llegase de nuevo a *Hispania* a través de los contactos establecidos con el mundo merovingio. Éste era un perfecto conocedor de la técnica y la puso en práctica y la desarrolló ampliamente durante el siglo VII» (*1998*, 176). En el contexto regional aquitano son, como no podía resultar de otra manera, muy frecuentes (STUTZ, F. *1998*, 152-154).

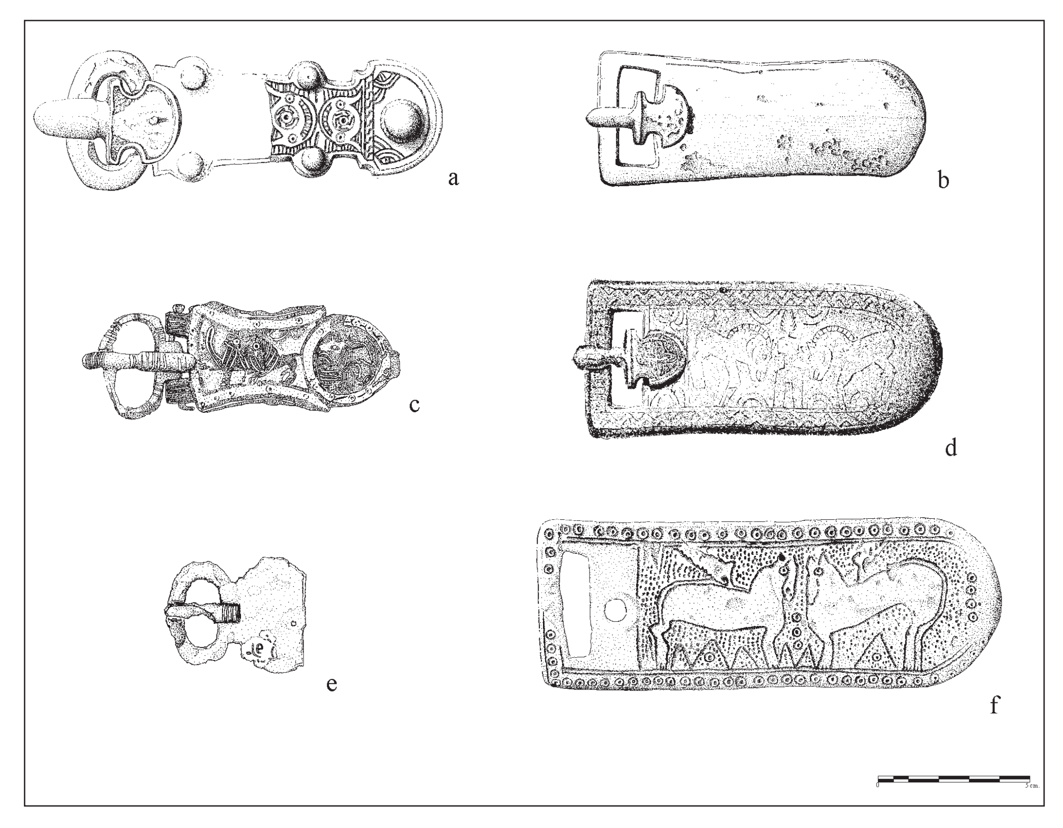



FIGURA 1. *Broches de cinturón*
*a, b: Aldaieta; c: Los Goros; d: Arróniz; e: Guereñu; f: Escota.*

Junto a este significativo broche se recuperó también un hacha que no ha recibido nunca interés alguno. Llamó la atención de PALOL «una curiosa anomalía, que es esta prolongación del tubo, que en los demás ejemplares que conocemos está en sentido contrario» (*1971*, 27). Llevaba razón Palol al mostrar su extrañeza, máxime si comparamos esta pieza (como sin duda lo hizo él, aunque no lo diga explícitamente) con los *Bartaxte* de los francos[17]. Orientada como lo hizo Palol (línea dorsal curvada y extremidad con remate apuntado; línea ventral en ángulo recto y remate horizontal; es decir, tal y como ocurre con los *Bartaxte* (Fig. 2, a), la embocadura del enmangue queda invertida, con esa «prolongación del tubo en sentido contrario» que tanto extrañó al ilustre arqueólogo.

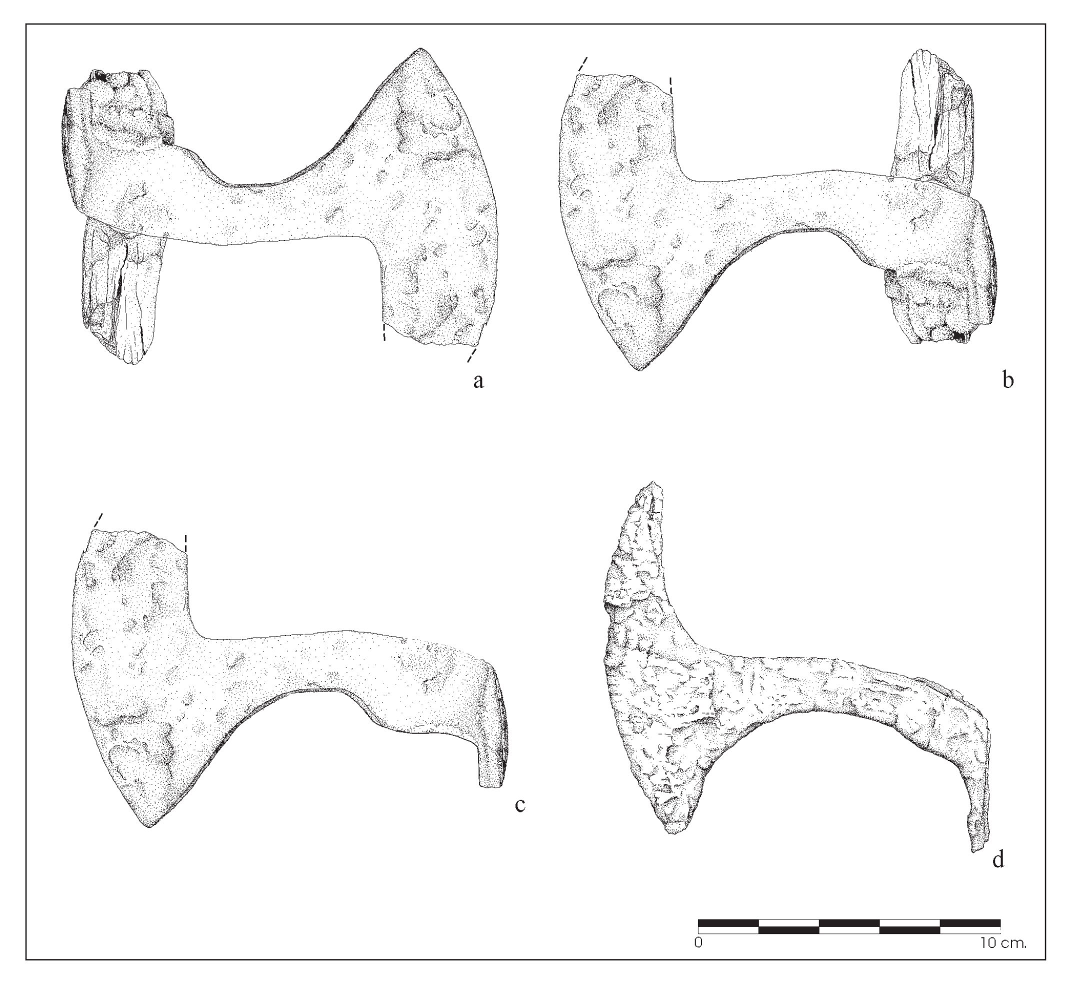



FIGURA 2. *Hachas*
*a: Hacha de Los Goros, tal y como ha venido siendo publicada;*
*b, c: Orientación correcta; d: Hacha de Aldaieta.*

17 Cfr. BÖHNER, K., *Die Fränkischen Altertümer des Trierer Landes,* Berlin, 1958, Tafeln 32, 8-9 y 33, 1.

Para comprender la tipología de la pieza, sin embargo, hay que orientarla convenientemente (Fig. 2, b). Y para ello es necesario invertirla, sin dejarnos influir por la posición actual del fragmento de astil conservado. Al hacerlo de esta manera, el quiebro en la línea ventral que marca el inicio de la embocadura y que aparece en buen número de ejemplares de Aldaieta queda en su posición correcta (Fig. 2, c), conformando un tipo de hacha bien conocido en esta necrópolis alavesa (Fig. 2, d) y que parece un prototipo local, sin paralelos hasta el presente en las necrópolis europeas. Su única peculiaridad deriva de su estado de conservación fragmentario, habiendo perdido ese pico superior de la pala tan característico de esta tipología. En la lámina que adjuntamos se presenta este ejemplar dibujado y orientado correctamente. Es importante recordar que nos encontramos con un hacha que tiene sus paralelos exactos en las necrópolis de Aldaieta y de San Pelayo y que constituye una tipología específica —hasta el momento— del territorio alavés y, por lo tanto, muy probablemente una producción local[18].

Igualmente relevante nos parece el carácter funerario de este contexto arqueológico. Su emplazamiento en el interior de una cueva natural pone de relieve, una vez más, la diversidad de fórmulas funerarias que conviven en unos mismos ámbitos espaciotemporales (AZKARATE, A. *2002*). Creemos necesario insistir en ello, porque existen algunos modelos interpretativos que, con una excesiva carga determinista, tratan de explicar determinados fenómenos históricos con una aparente precisión cargada de reduccionismos.

*c) Guereñu (Alava).* Constituye otro interesante hallazgo llevado a cabo en 1966 e interpretado «como un nuevo punto en el mapa de los visigodo en Alava» (LLANOS, A. *1967*). Aunque en su momento fue considerado «un hallazgo sin relación alguna, al parecer, con necrópolis, poblado, etc.», el tipo de materiales reunidos y su recogida junto a restos óseos «posiblemente humanos (aunque) muy destrozados e inclasificables» (*Ibidem,* 118) nos lleva a pensar en un probable contexto funerario, muy probablemente de tipo familiar. Nos encontraríamos, por lo tanto, ante otro tipo de contexto funerario, distinto a los anteriores aunque coetáneo con ellos en espacio y tiempo.

El lote de testimonios conservados está constituido por dos puntas de lanza, un *scramasax* y un broche de cinturón junto a algunos fragmentos óseos. Una vez más, los materiales nos aproximan al mismo contexto que estamos analizando. Las puntas de lanza tienen paralelos idénticos en la cercana necrópolis de Aldaieta. Y otro tanto podemos apuntar del *scramasax* conservado. No es mucho lo que puede decirse, en cambio, sobre el fragmento de broche. Su estado de conservación no permite ninguna restitución formal hipotética (Fig.1, e). Es significativo, sin embargo, que nos encontremos de nuevo ante un ejemplar ejecutado en hierro con damasquinado (GIL, L. *1997*).

*d)* Otros materiales. La espada procedente de Guereña (Alava) (AAVV, *1981*, 201) constituye otro testimonio al que tampoco se ha prestado atención alguna: apenas una fotografía y una fugaz referencia apuntando su procedencia funeraria. Se trata, en efecto, de una *spatha* de notable tamaño, similar a la recuperada en la necrópolis vizcaína de Finaga.

Existen, además, otros materiales —espadas cortas de un solo filo— cuya coetaneidad con los que venimos exponiendo defendimos en su día (AZKARATE, A. *1997a*, 152) pero que en la actualidad observamos con un mayor grado de escepticismo[19]. La aparición de este tipo de espa-

---

18 BÖHME, H. W., señala también la peculiaridad de esta forma, desconocida para él entre las tipologías conocidas en Europa (2002).

19 Nos referimos, entre otros, a los materiales procedentes de los movimientos de tierra efectuados durante el siglo XIX en lo más alto del cerro en el que se ubica el Casco Histórico de Vitoria-Gasteiz. Conforman un pequeño lote distribuido en la actualidad entre los Museos de Arqueología y de Armería de la ciudad: dos puntas de lanza de hoja lance-

das en contextos cronológicos presumiblemente tardíos nos obliga a ser prudentes en este campo y atender a las investigaciones que están llevando a cabo arqueólogos como J.I. Padilla. Es por ello por lo que algunos materiales no han sido cartografiados en el mapa que presentamos[20]. Tampoco hemos incluido el *scramasax* de Salbatierrabide (GIL, E., 1991, 152-154). Este lugar, descubierto, excavado y destruido a comienzos del siglo XX (UGARTECHEA, J. M. 1970) estuvo ocupado —a juzgar por los materiales que se conservan— desde la protohistoria hasta, al menos, el periodo tardorromano. La Reja de San Millán de 1053, importante documento que constituye una auténtica «radiografía» de los núcleos de poblamiento de la Llanada alavesa a comienzos de la undécima centuria, ignora este lugar, que parece ya despoblado desde hacía tiempo. Parece razonable suponer, pues, que la espada corta de filo único a la que nos referimos pertenezca al grupo de instrumentos de tipología similar que se depositaron en los enterramientos de los siglos VI y VII[21]. No lo incluimos, sin embargo, por no caer precisamente en el mismo error que más arriba criticábamos[22]. Por la misma razón quedan excluidos del mapa los lugares de Escota, Arróniz, Guereña y Vitoria-Gasteiz.

---

olada y cubo troncocónico abierto y media docena de espadas de un solo filo que en su día consideramos *scramasaxes* tardoantiguos (AZKÁRATE, A. 1997, 154-156). Nuestra duda en la actualidad se centra en este tipo de espadas cortas, pues recientemente vienen recuperándose objetos similares en contextos cronológicos al parecer más tardíos. En las excavaciones llevadas a cabo en la fortaleza guipuzcoana de Mendikute (Albiztur) el equipo que dirige J. I. Padilla ha venido exhumando varios ejemplares definidos como «dagas largas de un solo filo», en algún caso con «acanaladuras longitudinales sobre el lado romo» y todos ello, según Padilla, procedentes de contextos plenomedievales (PADILLA, J. I. Fortaleza medieval de Mendikute, Albiztur, *Arkeoikuska-92,* Vitoria, 1993, p. 226; *Arkeoikuska-93,* Vitoria 1994, pp. 201 y 210; *Arkeoikuska-94,* Vitoria, 1995, p. 200; *Arkeoikuska-95,* Vitoria, 1996, p. 208). Otro tanto parece que pudiera ocurrir también en las investigaciones todavía en curso de la fortaleza de Ausa Gaztelu (Zaldibia), de donde procede también, al parecer, «un ejemplar completo de daga o espada corta, de 362 mm. de long. con hoja de un solo filo». (PADILLA, J. I., «Fortaleza medieval de Ausa Gaztelu (Zaldibia)», *Arkeoikuska-00*, Vitoria 2001, p. 104). Sin abandonar el territorio guipuzcoano debe mencionarse también el ejemplar procedente de un enterramiento de San Andrés de Astigarribia y que, a pesar de su pertenencia a un ajuar funerario, pudiera corresponder también a cronologías similares (Agradecemos el dato —y la fotografía que nos remitió— a Jesús Manuel Pérez Centeno, miembro de la Sociedad de Ciencias Aranzadi y director de las excavaciones arqueológicas). De tierras navarras, en este caso, nos llega también noticia de otra espada recuperada —aunque fuera de contexto— en las excavaciones del castillo de Gorriti, fortaleza cuyo origen no se lleva, en principio, más allá de finales del siglo XII o comienzos de la centuria siguiente. (Manifestamos también nuestro agradecimiento a Mikel Ramos Aguirre, responsable de las excavaciones llevadas a cabo en este lugar, tanto por la información suministrada como por la fotografía que nos cedió amablemente)

20 Hemos excluido, por el momento, los materiales de Vitoria-Gasteiz (AZKÁRATE, A. *1997*) y los ejemplares de la fortaleza vizcaína de Aitziki (Abadiño) (LLAMOSAS, A. y GIL, D. *1995*). Aunque tengamos todavía la sospecha de que los materiales recuperados en la capital alavesa durante el siglo XIX pudieran pertenecer a siglos tardoantiguos, nuestra primera idea no está siendo refrendado por las excavaciones sistemáticas que estamos llevando a cabo en la catedral de Santa María y su entorno. Los ricos testimonios arqueológicos que se están exhumando —de enorme interés para conocer el poblamiento altomedieval, la arquitectura doméstica o el fenómeno del «incastellamento» (AZKÁRATE, A. y QUIROS, I. L. *2001*)— no nos permiten, sin embargo, ir más allá del siglo VIII. Los abundantes enterramientos que se han ido excavando tampoco han aportado ajuar alguno que pudiera acercarnos a los contextos culturales que estamos tratando en este trabajo. Por la misma razón, han sido excluidos también los materiales de Aitziki (Abadiño). Las dataciones radiocarbónicas efectuadas en el castillo vizcaíno tampoco nos llevan más allá del siglo XI y los escasos hallazgos monetales apuntan también a fines del XII o comienzos del siglo XIII. Habrá que esperar, por tanto, al resultado de las excavaciones previstas en un futuro inmediato.

21 Existen otros lugares —alguno de notable relevancia— que probablemente pertenezcan también al mismo contexto que venimos comentando. No han sido incluidos, sin embargo, en este breve trabajo por estar todavía en proceso de estudio.

22 Cfr. nota 5.

## 2.3. Nuevos descubrimientos

La necesidad de revisar el registro arqueológico nació, como se ha dicho, al socaire de los descubrimientos sucesivos que se dieron en pocos años. Efectivamente, a Aldaieta siguieron —casi sin solución de continuidad— la aparición de otras necrópolis (Buzaga en Navarra, San Pelayo en Alava y Finaga en Bizkaia), menos relevantes si tenemos en cuenta su conservación, pero doblemente significativas en la medida en la que confirmaban la existencia de un fenómeno histórico mucho más generalizado que el que podía suponerse en un principio. Nos referiremos a ellas de manera muy breve:

2.3.1. Tuvimos conocimiento de la necrópolis de Buzaga (Elorz, Navarra) al poco de comenzar nuestras excavaciones en Aldaieta y siempre nos pareció un lugar de una relevancia excepcional[23]. Arrancando, sin duda, desde el siglo VI, la necrópolis pervivió al menos durante toda la centuria siguiente. Los materiales que publicamos en su momento (cfr., a este respecto, AZKARATE, A., *1993*, 158-164) no dejan duda a este respecto, ofreciendo un ejemplo paradigmático de la regionalización (en nuestro caso «aquitana») que conocieron los ajuares funerarios durante el séptimo siglo.

2.3.2. La necrópolis de San Pelayo, ubicada en localidad alavesa de Alegría-Dulantzi (AZKARATE, A., *1997*, IRIARTE, A., *1998*), ha llegado a nosotros en un estado de conservación muy deficiente. Remitiéndonos para más detalles a la publicación que estamos preparando (AZKARATE, A., *en prensa*) nos limitaremos ahora a señalar la extraordinaria similitud de algunos de los materiales recuperados en esta necrópolis con otros procedentes de Aldaieta[24]. La semejanza es tan notable que puede sugerirse su procedencia de un mismo taller (Cfr. Figs. 3 y 4). El caso de las hachas es paradigmático. Los cuatro ejemplares procedentes de San Pelayo (Fig. 3, a'-d'), de tipología diversa, tienen sin embargo su réplica casi exacta en Aldaieta (Fig. 3, a-d). Está presente, incluso, la variante tipológica a la que Böhme se refería y que no tiene, de momento, paralelos europeos (Fig. 3, d, d'). Su localización en Aldaieta, San Pelayo y Los Goros refuerza la idea de una producción local, tal y como antes comentábamos.

2.3.3. La ermita de San Martín de Finaga —ubicada en el término municipal de Basauri, próximo a Bilbao— fue objeto de investigación arqueológica en el contexto de su restauración en el año 1994 (GARCÍA CAMINO, J. y UNZUETA, M., *1995*). La importancia de sus hallazgos ha sido recientemente ponderada por GARCÍA CAMINO, I. (*2001*) en su magnífico estudio sobre el poblamiento vizcaíno de los siglos VI al XII. Asentada en las proximidades de un castro sobre un emplazamiento dominante, la necrópolis tuvo una larga pervivencia (ss. IV al XI). Nos interesa recalcar, en nuestro caso, la presencia de varias tumbas con ajuares pertenecientes al contexto cultural que venimos comentando. Sus dos puntas de lanza ofrecen paralelos exactos en Guereñu, su espada puede cotejarse con la de Guereña y su hacha tiene equivalentes tanto en Aldaieta como en San Pelayo, reforzando la idea de un contexto común.

---

23 Nuestros intentos para investigar personalmente el propio yacimiento resultaron estériles y, lamentablemente, el lugar sigue sin merecer la atención que sin duda le corresponde. Durante los primeros años albergamos algunas esperanzas y avanzamos incluso la noticia de una próxima publicación (AZKÁRATE, A., *1995*, 158). Las cosas, sin embargo, no sucedieron como esperábamos y fue por ello por lo que durante mucho tiempo nos hemos resistido a dar a conocer una colección de materiales descontextualizados. Viendo no obstante que, transcurridos los años, tampoco se abordaba el estudio del lugar hemos optado por la publicación de unos testimonios que, a pesar de no proceder de contextos cerrados, resultan en sí mismos altamente significativos (A. AZKÁRATE, *en prensa*).

24 Ambos lugares están separados entre sí por *ca.* 10 kilómetros en línea recta.

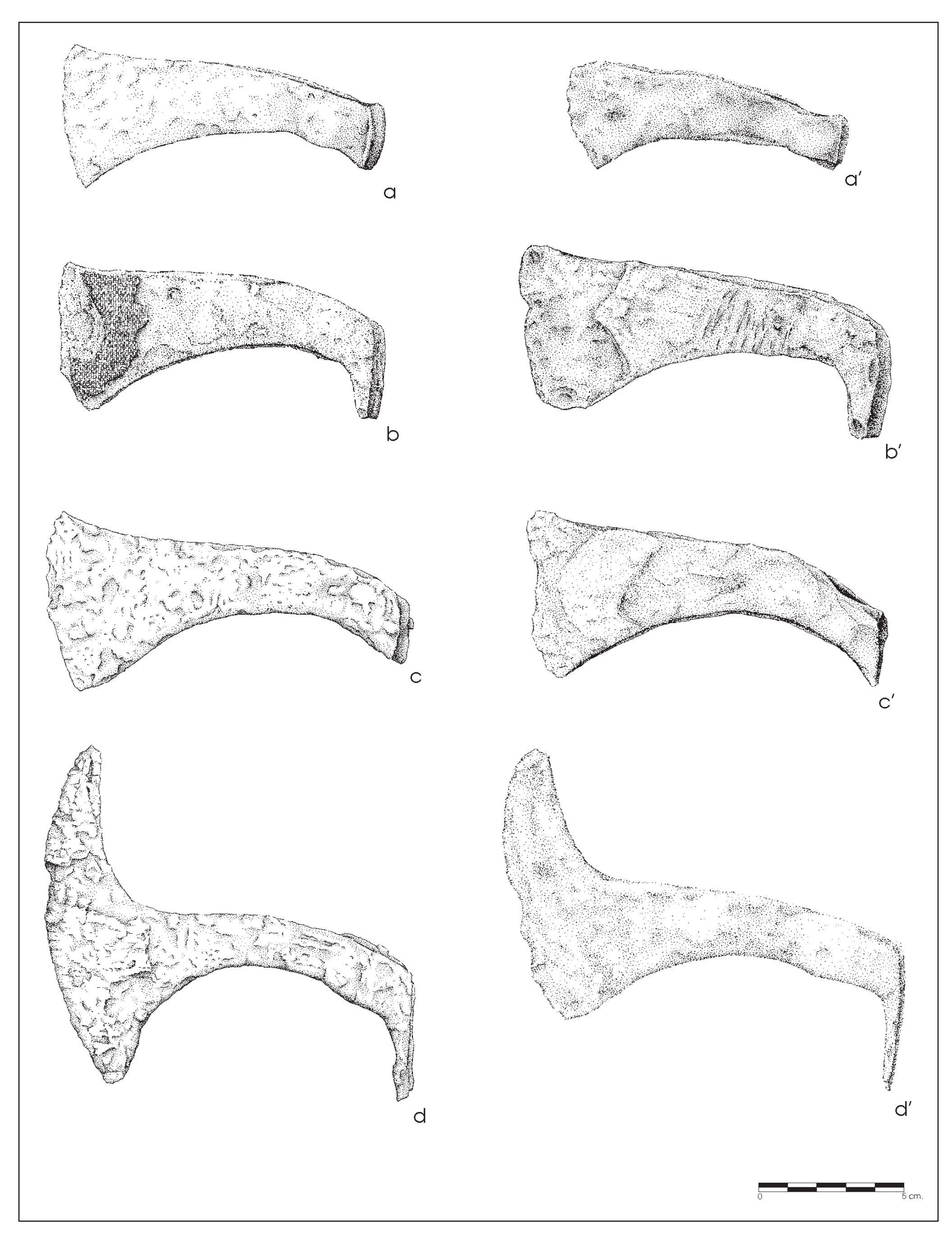



FIGURA 3. *Hachas*
*a-d: ejemplares procedentes de Aldaieta; a'-d': ejemplares procedentes de San Pelayo.*

## 2.4. Aldaieta

Y queremos finalizar volviendo al punto de partida: la necrópolis de Aldaieta, interpretada por Böhme como reflejo de un acontecimiento histórico muy puntual y concreto. Creemos que, una vez vistos los numerosos puntos que jalonan la geografía cispirenaica, resulta difícil asumir las propuestas del sabio alemán. Pero es que, aunque no tuviéramos otro dato que la propia necrópolis de Aldaieta, tampoco podríamos aceptar una cronología tan precisa. Carecemos de espacio para desarrollar esta idea de manera pormenorizada por lo que, a modo de ejemplo, nos fijaremos únicamente en dos argumentos: el primero de carácter cronotipológico y el segundo de tipo antropológico.

2.4.1. Argumentos cronotipológicos. Fijémonos en los dos únicos broches de cinturón recuperados en Aldaieta. En ambos casos, su cronología nos lleva al siglo VII, muy lejos por tanto de la fecha en la que los reyes francos efectuaron su afamada expedición a territorios peninsulares.

a) Broche de cinturón de placa rígida (Enterramiento B94) (Fig. 1, b). Surgido al parecer en Italia, este tipo de broches tuvo una amplia difusión por Europa y todo el mediterráneo occidental. Como se ha recordado, «aparecen en algunas necrópolis de época visigoda, pero no nos exclusivos de ellas puesto que se encuentran extendidos por toda la Península, se hallan también en muchos yacimientos merovingios y de la época de las migraciones situados entre el Rhin y el Sena» (RIPOLL, G., *1998*, 72). Su cronología, en general, se ubica en torno al 600. Los ejemplares peninsulares han sido ubicados por G. Ripoll en su nivel IV (560/580-600/640)[25]

b) Broche de cinturón de placa articulada (Enterramiento B18) (Fig. 1, a). Se trata de un broche de cinturón de placa articulada con hebilla arriñonada y hebijón de base escutiforme. La placa, conservada en estado fragmentario, pertenece probablemente al tipo B4 de Lerenter[26] con paralelos muy significativos por su similitud con ejemplares de Cherves-de-Cognac y Straubing (LERENTER, S., *1991*, II, pp. 68-69; III, lám. XLV) adscribibles cronológicamente al segundo tercio del siglo VII. Este tipo de placa es trapezoidal con dos pares de botones a los lados y un extremo distal escutiforme.

En los ejemplares de Cherves-de-Cognac y Straubing se conservó el extremo proximal y, en el segundo de ellos incluso la hebilla y el hebijón correspondientes. Nuestro ejemplar, en cambio, nos ha llegado en estado fragmentario, careciendo de extremo proximal y habiendo sido soldado con la hebilla por su línea de rotura[27]. Este tipo de broches es fechado en el segundo tercio del

---

25 RIPOLL, G., «Bronces romanos, visigodos y medievales en el M. A. N.», *Boletín del Museo Arqueológico Nacional,* XIV, 1986, pp. 55-82; *Toreútica de la Bética (siglos VI y VII d. C.,* Barcelona, 1998, pp. 56-60.

26 Y no D22 como apuntamos en otro lugar (AZKÁRATE, A., *1999*, 188). Si lo hicimos así, de todas formas, fue porque seguimos la tipología que S. Lerenter propusiera en las *Actes des Journées internationales d'Archéologie mérovingienne* de Toulouse de 1985 (publicadas en 1991). En su Tesis Doctoral (defendida en septiembre de 1991 y a la que tuvimos acceso gracias a la amabilidad de uno de sus directores, M. Patrick Perin) S. Lerenter efectúa algunas modificaciones respecto a su primera tipología. El tipo D22 (placa triangular con cinco o siete botones) se diferenciaba del D21 por los tres pequeños apéndices que coronaban su remate distal. Habiendo sugerido ya en su primera tipología que D22 pudiera constituir un antecedente de D21, intercambiará su denominación en su Tesis Doctoral. La denominación D22 no sirve ya para nuestro ejemplar que carece de los apéndices mencionados. En su nueva tipología, sin embargo, se recoge nuevos tipos dentro del grupo B, con la inclusión de un B4 (placa trapecial con dos pares de botones y extremo distal escutiforme) en el que nuestro ejemplar tiene cabida perfectamente (siempre y cuando nuestra restitución sea acertada).

27 Y quedando convertido, de manera un tanto torpe, en una placa rígida.

siglo VII (LERENTER, S., *1991*, I, 126ss). Encontrándonos, en nuestro caso, con una placa que se reutilizó tras fracturarse y tras haberse perdido su extremo proximal, resulta razonable llevar la fecha de su deposición en el enterramiento B18 a la segunda mitad avanzada de la séptima centuria, es decir, más de un siglo después del episodio que vivió la retaguardia de los reyes Clotario y Chilperico.

2.4.2. Argumentos antropológicos. El estudio que está llevando a cabo el equipo de antropólogos dirigido por la catedrática de la Universidad del País Vasco Concepción de la Rúa está aportando datos de sumo interés que se harán públicos en su momento. Ahora, con sus datos y con su autorización para presentarlos en este breve texto, podemos avanzar algunas consideraciones, advirtiendo que los resultados presentados son parciales y están sujetos, por tanto, a modificaciones futuras. Böhme efectúa algunas consideraciones en relación con el sexo y edad de los inhumados en Aldaieta. Veamos, brevemente, qué aportan los estudios antropológicos a este respecto.

a) La estimación del sexo se está llevando a cabo a través del análisis molecular[28], el análisis morfológico[29] y análisis métrico (elaboración de determinadas funciones discriminantes)[30]. Teniendo en cuenta los tres métodos, se han obtenido los siguientes resultados sobre una muestra de 75 individuos adultos[31]: 37 hombres adultos (49,5% de la muestra analizada), 16 mujeres adultas (21,5% de la muestra analizada) y 22 adultos indeterminados (29,0% de la muestra analizada).

No es cierto, pues, que la población sea abrumadoramente masculina, como sugiere Böhme, y nada permite deducir en consecuencia la pertenencia de los inhumados a un ejército. Sí es cierto, sin embargo, que el número de mujeres parece menor, aunque es esta una situación ya conocida en otras necrópolis europeas y ante la que se han aventurado hipótesis diversas[32].

28 El análisis molecular —a partir del ADN extraído de las muestras dentarias— está permitiendo determinar los siguientes marcadores genéticos: a) El gen de la amelogenina que presenta diferente tamaño en los cromosomas X e Y, lo que permite discriminar los sexos. b) La secuencia repetitiva alfoide del cromosoma Y (DYZI) que sólo se detecta en los sujetos de sexo masculino.

29 Análisis morfológico de distintos elementos del esqueleto postcraneal (pelvis y huesos largos) y observación de los principales caracteres de dimorfismo sexual (escotadura ciática, ángulo subpúbico, arco ventral, rama isquiopubiana…).

30 Se han elaborado diversas funciones discriminantes tomando como población de partida los sujetos masculinos y femeninos cuyo sexo se había establecido de manera fiable mediante el análisis molecular y morfológico. Las funciones discriminantes elaboradas han sido 34, incluyendo diversas medidas de distintos elementos esqueléticos (humero, radio, femur, tibia, pelvis, etc), y tenían una finalidad doble: 1ª Obtener funciones de sencilla aplicación en restos fragmentados (una o dos medidas). 2ª Obtener funciones con un alto poder de discriminación entre hombres y mujeres. De estas 34 funciones se han seleccionado tres que cumplían ambos requisitos (sencillez para poder aplicarse a restos fragmentados y alto poder discriminante): Función 1: incluye la anchura de la epífisis distal del húmero (poder discriminante: 92,3%). Función 2: incluye el diámetro máximo del acetábulo de la pelvis (poder discriminante: 83,3%). Función 3: incluye dos medidas del fémur (diámetros subtrocantereos anteroposterior y transverso) + el diámetro máximo del acetábulo de la pelvis (poder discriminante: 94.4).

31 La muestra analizada es, por el momento, de 75 individuos adultos. Si tenemos en cuenta que en el yacimiento existen 105 individuos y de éstos 89 son adultos, hay que señalar que la muestra analizada se refiere al 84,26% de los adultos del yacimiento. Hay que recordar, no obstante, que el número total de individuos del yacimiento se basa en las estimaciones preliminares y puede que esta cifra varíe algo tras el estudio definitivo.

32 Cfr., por ejemplo, las opiniones de HALSALL, G. a este respecto: «At Ennery, Chaouilley and Lavoye, there seemed to be strikingly low numbers of women (…). When, as at Lavoye, we have a seemingly complete sample of such a community and it includes a surprisingly low humber of females, we must accept the possibility of female infanticide» (*1995*, 255-256).

b) La estimación de la edad se ha establecido en los subadultos mediante el patrón de erupción y calcificación dentaria y los patrones de cierre de las epífisis de los huesos; y en los adultos mediante el desgaste dentario, los cambios en la sínfisis púbica (pelvis), los cambios degenerativos en el esqueleto (artropatías) y las suturas craneales.

Sobre una muestra de 42 individuos, la distribución ha sido la siguiente: a) 18 adultos (42,85% de la muestra analizada) de los que 8 eran jóvenes (20-35 años), 7 maduros (35-50 años) y 3 seniles (mayores de 50 años); b) 18 subadultos (42,85% de la muestra analizada), de los que 3 eran juveniles (15-21 años) y 15 niños (menores de 14 años)[33]; c) 6 indeterminados (14,28% de la muestra analizada).

Son importantes estos datos porque sí pueden estar reflejando, contrariamente a la opinión de Böhme, la existencia de un colectivo con franjas de edad proporcionalmente representadas. La presencia de 15 niños menores de 14 años (31,71 %) sobre una muestra de 42 individuos analizados es suficientemente explícita a este respecto.

c) Existen, además, otros datos aún más concluyentes. El análisis del ADN mitocondrial (mtDNA)[34] está ofreciendo algunos resultados preliminares de indudable interés. En el conjunto de enterramientos que denominamos en su día Grupo B64-76 (AZKARATE, A., *1999*, 329-360), el estudio molecular ha detectado una mutación en la secuencia del segmento I del D-loop que se halla solamente en los individuos de este grupo (muestras analizada de 69 sujetos, es decir, el 65,7% de la población).

De los 13 individuos identificados en este grupo, se ha extraído ADN de 11 de ellos, perteneciendo todos al haplogrupo H (el más frecuente en Europa actualmente, 40-60%). De estos 11 individuos se ha podido realizar secuenciación del segmento I del D-loop en 9 casos. Pues bien, 7 de ellos tienen la mutación H-16362, siendo posible que un octavo individuo (todavía en análisis) pudiera tenerla también. Sin embargo, los dos individuos fundadores (B75 y B76, ambos masculinos), aunque pertenecen al haplogrupo H, no presentan la mutación H-16362.

Ello quiere decir que todos estos sujetos (7 seguros, quizá 8) recibieron esta mutación a partir del mismo linaje mitocondrial (perteneciente a una mujer puesto que el ADNmt se transmite exclusivamente por vía materna). Significa, por tanto, que puede hablarse con seguridad de un *parentesco biológico* entre gran parte de los individuos inhumados en este mismo grupo, aunque no se pueda precisar si el parentesco es cercano o lejano, puesto que la mutación puede tener su origen en un linaje antiguo. El dato, sin embargo, es extraordinariamente importante.

Por otro lado, el análisis de SNPs del cromosoma Y (polimorfismos binarios), ha puesto de relieve la existencia de la mutación M153 en sólo dos individuos masculinos de Aldaieta, y éstos pertenecen al grupo B64-76, lo que reforzaría la idea del parentesco, en este caso vía paterna. El hecho de que dos sujetos compartan sendas mutaciones en el cromosoma Y y en el ADNmt, indica que presentan una estrecha relación biológica (por ejemplo, sería el caso de dos hermanos, aunque hay otros posibles parentescos que explicarían esta situación).

---

33 Las edades de los subadultos se han establecido con más precisión gracias a la cronología de los patrones de desarrollo, tanto óseos como dentarios. En los adultos, por el contrario, es difícil establecer rangos menores, sobre todo cuando la conservación del esqueleto es deficiente (hecho este frecuente en Aldaieta). Hay que apuntar también, finalmente, que estos datos podrían variar una vez finalizado el estudio completo.

34 Los análisis genéticos se están llevando a cabo sobre: a) ADN mitocondrial mediante la secuenciación del segmento I del D-loop (Bucle D) y polimorfismos de restricción (RFPLs). b) Cromosoma Y: polimorfismos binarios (SNPs). c) Marcadores genéticos del sexo: gen de la amelogenina y secuencia repetitiva alfoide del cromosoma Y.

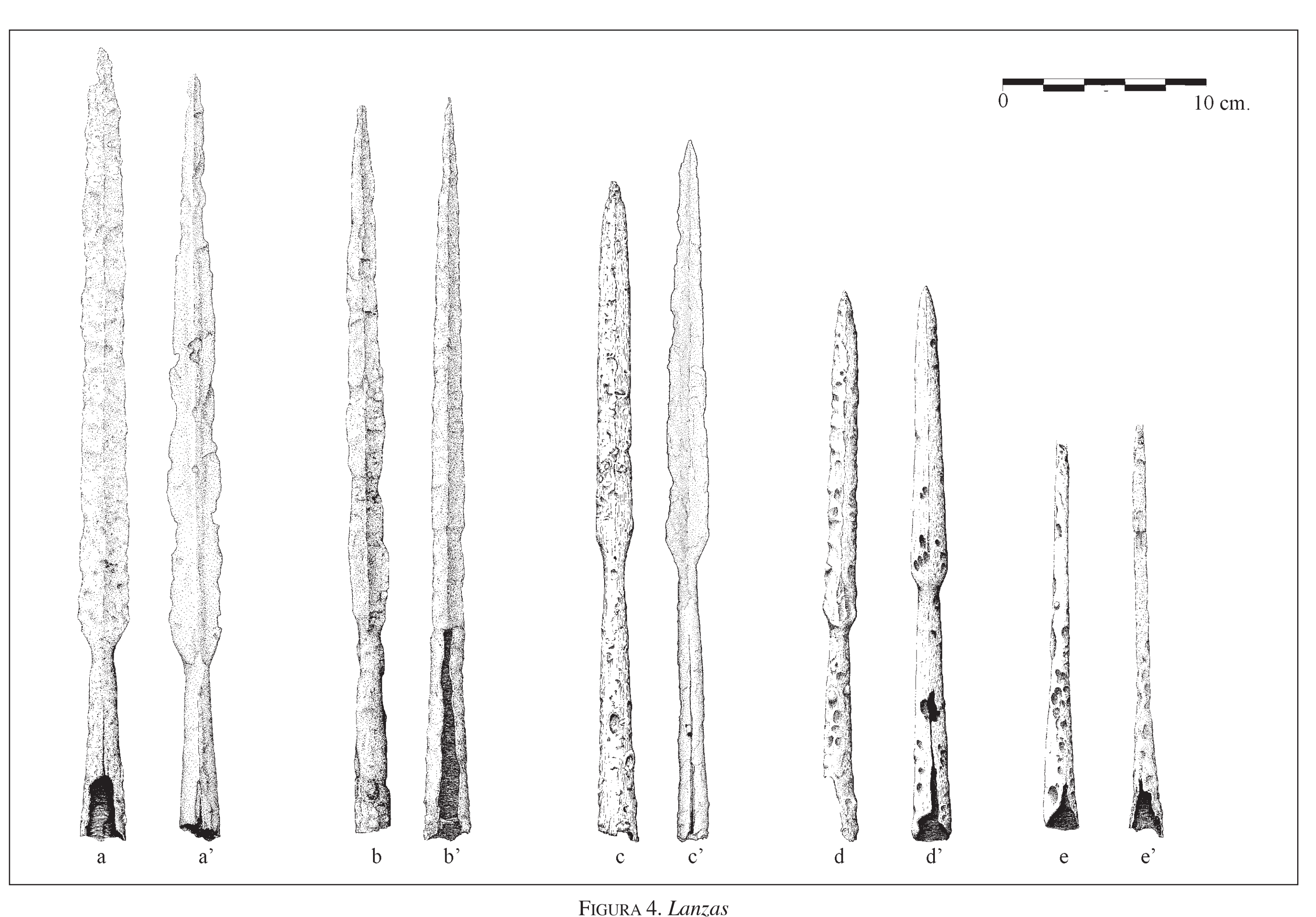



FIGURA 4. *Lanzas*

*a-a’: San Pelayo-Guereñu; b-b’: San Pelayo-Aldaieta; c-c’: Aldaieta-Guereñu; d-d’: Aldaieta-Buzaga; 2-2’: Buzaga-Aldaieta.*

## 2.5. Reflexiones finales

No es este breve artículo el contexto adecuado para adentrarnos en algunas consideraciones sumamente interesantes relacionadas con la interpretación social de la necrópolis de Aldaieta. Nos fijaremos, en cambio —tratando de responder a las consideraciones efectuadas por Böhme—, en el emplazamiento geográfico de esta y otras necrópolis similares.

Parece evidente que «l'inhumation habillée» que se ha documentado en Aldaieta, San Pelayo o Buzaga —por citar sólo algunos ejemplos relevantes— ofrece unos testimonios arqueológicos extraños a los territorios peninsulares y más propios, en cambio, de los usos funerarios continentales. Esta es una realidad arqueológica incuestionable. Ahora bien, ¿cómo interpretar históricamente su emplazamiento al sur de los Pirineos occidentales? ¿Expansión de modas funerarias? ¿Resultado de relaciones comerciales? ¿Reflejo de un control temporal de los territorios cisperenaicos por parte de los francos?

I. García Camino ha efectuado una propuesta sensata e interesante. «Más seguro parece ser que estos enclaves[35] estuvieron bajo el dominio de ciertos poderes aristocráticos, según se refleja en las sepulturas privilegiadas que se detectan en los cementerios del periodo. El origen y ascenso social de este grupo permanecen muy difusos. La documentación arqueológica (sobre todo la tipología de los ajuares funerarios vinculados con los de las necrópolis de contexto norpirenaico o continental) nos hace pensar que eran elites locales que supieron aprovechar la situación que el territorio ocupaba en el extremo occidental de la frontera pirenaica que, lejos de ser una línea inexpugnable, se nos muestra como un amplio espacio de montaña abierto y permeable a influencias de ámbitos culturales diversos. En este contexto debió consolidarse esa aristocracia cuyo poder fue oscilando al compás de la fortaleza o debilidad de los poderes centrales que controlaban los resortes de los dos reinos situados a ambos lados de la frontera (el visigodo y el franco) surgidos, tras las invasiones 'bárbaras' de la desestructuración del aparato administrativo del Imperio» (GARCIA CAMINO, I., *2002,* 377).

Estamos seguros de que es esta una propuesta rica en posibilidades interpretativas. Lugares como la necrópolis de Pamplona o el más reciente descubrimiento de Sansurdin-Gomacin, también en Navarra, están reflejando influencias tanto del norte como del sur de los Pirineos. Ahora bien, si fuera ésta la única explicación, debería haberse detectado el mismo fenómeno en otros ámbitos también fronterizos entre francos y visigodos, en el Alto Aragón, o en las comarcas del prepirineo catalán[36], por ejemplo. Y no es así. Debe haber, pues, otros argumentos que, sin negar los anteriores, sin embargo los complementen.

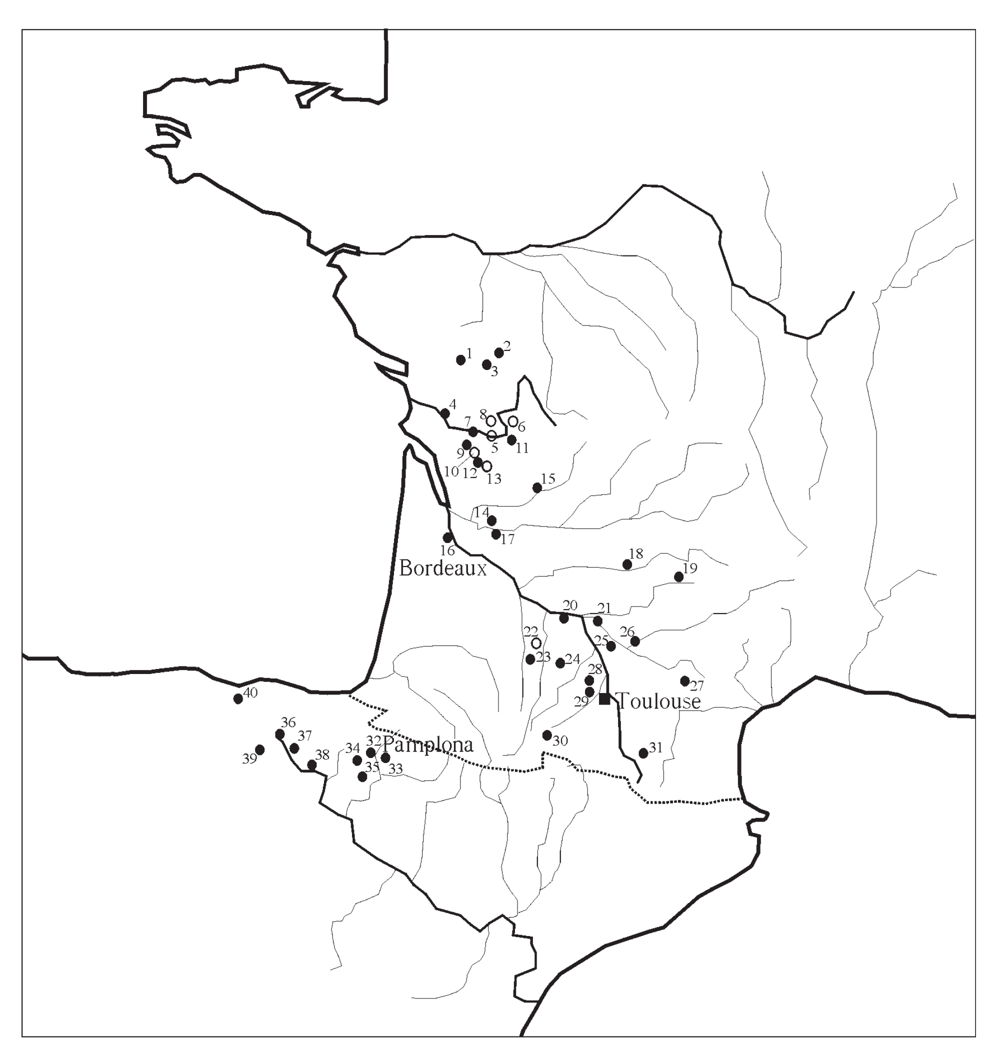
F. Stutz viene prestando reiterada atención a lo que denomina «objetos merovingios»[37] localizados al sur del Loira, es decir, en territorios aquitanos. A pesar de que el *corpus* de este tipo de materiales es escaso en relación con la extensión del ámbito geográfico referido, son ya más de 2000 los testimonios conocidos (STUTZ, F., *2000*) y el elenco de documentos va enriqueciéndose al compás de las investigaciones arqueológicas[38]. Sus trabajos nos interesan porque se centran específicamente en los territorios aquitanos, menos conocidos arqueológicamente para este periodo. Las investigaciones más recientes, sin embargo, van modificando sensiblemente el panorama. Es significativo, en este sentido, que la cartografía de los materia-

35 Se refiere a los núcleos de época tardoantigua detectados en territorio vizcaíno.

36 Pocos territorios existirán tan permeables y magníficamente comunicados con la *Via Domitia* como la vieja Septimania y el actual Empordá.

37 P. Perin prefiere hablar —creemos que más acertadamente— «d'objets de type mérovingien» (1995, 237).

38 Un millar menciona STUTZ, F. en un primer trabajo (1998) y el doble en un posterior (2000).




| | | |
|---|---|---|
| 1- Echiré | 15- Tocane | 29- Saint-André |
| 2- Béruges | 16- Bordeaux | 30- Labarthe-de-Neste |
| 3- Rouillé | 17- Port-Ste-Foy | 31- Tabariane |
| 4- Ébéon | 18- Catus | 32- Pamplona |
| 5- Herpes | 19- Sébazac-Concoures | 33- Buzaga |
| 6- Chasseneuil | 20- Aucanville | 34- Etxauri |
| 7- Chérac | 21- Montastruc | 35- Muru-Astrain |
| 8- Mareuil | 22- Saint-Puy | 36- Aldaieta |
| 9- Bougneau | 23- Castéra-Verduzan | 37- San Pelayo |
| 10- Biron | 24- Cadeilhan-St-Clar | 38- Guereñu |
| 11- Ronsenac | 25- Villemur-sur-Tarn | 39- Los Goros |
| 12- Chadenac | 26- Rabastens (Tarn) | 40- Fínaga |
| 13- Léoville | 27- Labruguiere | |
| 14- Montcaret | 28- l'Ile-Jourdain | |

FIGURA 5.

les francos[39] al sur del Loira[40] muestre una concentración de armas del siglo VI en dos grupos muy específicos, el «santongeais» (en la región de Saintes) y el «garonnais-gersois» (en cuenca del Garonne y del Gers) (Fig. 5). Estas necrópolis de cronología más temprana vienen interpretándose bien como jalones de las sucesivas campañas llevadas a cabo por los merovingios (podría ser el caso del grupo «santongeais»), bien como reflejo de la organización posterior del territorio mediante el control de ciertos puntos estratégicos (sería el caso del grupo «garonnais-gersois» tal y como sugiere STUTZ, F.[41]). Otros autores están apuntando también en esta dirección (BACH, S. y BOUDARTCHOUK, J. L., *1998*, 213).

Si, en nuestro caso, cartografiamos los lugares al sur de los Pirineos que han ofrecido también armas «de type mérovingien» (por utilizar la expresión de P. Perin)[42], notaremos nuevamente una notable número de lugares concentrados en un ámbito geográfico determinado (Fig. 5)[43]. Aunque somos muy conscientes del riesgo que conllevan estas aproximaciones —teniendo en cuenta que las presencias y ausencias en arqueología son excesivamente deudoras del estado de la investigación en un momento concreto—, creemos que resulta lícito sugerir que esta concentración peninsular a la que nos referimos, pudiera resultar tan significativa geopolíticamente como la «garonnais-gersois» junto a la frontera con la Septimania visigoda, aunque en este caso en territorios cispirenaicos, al norte del río Ebro. Es una hipótesis que no debería ser desdeñada.

Sea como fuere, lo que resulta indudable es la pertenencia de Aldaieta a un tipo de enterramientos bien conocidos y ampliamente difundidos en el occidente europeo. Nada, pues —en opinión nuestra— tan alejado de la realidad como la insistencia en su pretendida singularidad, interpretada en este caso como el resultado de un episodio militar.

## BIBLIOGRAFIA


AAVV, *Museo de Arqueología de Alava,* Vitoria-Gasteiz, 1983.

ANSOLEAGA, F., «El cementerio franco de Pamplona», *Boletín de la Comisión de Monumentos de Navarra,* 1916, nº 25, 26 y 27.

AZKÁRATE, A., «Francos, aquitanos y vascones al sur de los Pirineos», *Archivo Español de Arqueología,* 66, 1993, pp. 149-176.


39 «Pour l'époque et les lieux qui nous intéressent, ce qualificatif (...) doit être pris dans un sens cultural géopolitique et non à proprement parler ethnique» (PERIN, P., *1995*, 232) «Le faciès franc, donc, présente des objets caractéristiques des régions du nord de la Gaulle qui appartenaient à des personnes d'origines ethniques déjà bien mélangées» (STUTZ, F., *2000*, 37).

40 «Carte de répartition des fibules du VIe siècle» (Fig. 8) y «Carte de répartition des armes au VIe siècle» (Fig. 10) (STUTZ, F., *1998*).

41 A fines del siglo VI se documentan arqueológicamente pequeñas unidades organizadas, como en el caso de Molandier (Aude), lugar en el que fue inhumado un pequeño número de individuos. La concentración de objetos de tipo septentrional adscribibles a una reducida horquilla cronológica, la ausencia de ajuares femeninos y el emplazamiento de la necrópolis «sur la frontière de la cité de Toulouse», constituyen —en opinión de Stutz— argumentos suficientes para pensar en el reforzamiento de posiciones merovingias durante el tumultuoso periodo que transcurrió desde el último tercio del siglo VI a comienzos de la siguiente centuria (1998, 160).

42 En este caso tanto del siglo VI como del VII.

43 Hemos excluido del mapa, por diferentes razones, distintos lugares mencionados más arriba. Tampoco hemos incorporado un dato que nos parece del máximo interés y que ha sido objeto recientemente de una sugerente publicación (BEGUIRISTAIN, M. A., ETXEBARRIA, F. y HERRASTI, L. *2001*). Nos referimos a la necrópolis de Sansurdin (Gomacin, Puente la Reina, Navarra). No conocemos personalmente los materiales y preferimos, por tanto, posponer nuestra opinión sobre los mismos.

AZKÁRATE, A., «Los reinos germánicos. La tardoantigüedad y los orígenes de Vitoria-Gasteiz», *Vitoria-Gasteiz en el arte,* Vitoria, I, 1997a, pp. 136-157.

AZKÁRATE, A., «Necrópolis de San Pelayo (Alegría-Dulantzi)», *Arkeoikuska-96,* Vitoria, 1997b, pp. 165-170.

AZKÁRATE, A., *Necrópolis tardoantigua de Aldaieta.(Nanclares de Gamboa, Alava). Volumen I. Memoria de la excavación e inventario de los hallazgos,* Memorias de yacimientos alaveses, nº 6, Vitoria, 1999.

AZKÁRATE, A., «Nuevas perspectivas sobre la tardoantigüedad en los Pirineos occidentales a la luz de la investigación arqueológica», en ARCE, J., DELOGU, P. (a cura di), *Visigoti e longobardi (Atti del Seminario, Roma 28-29 aprile 1997),* Firenze, 2001, pp. 37-57.

AZKÁRATE, A., «De la tardoantigüedad al medievo cristiano. Una mirada a los estudios arqueológicos sobre el mundo funerario», VAQUERIZO, D. (Ed.), *Espacios y usos funerarios en el Occidente Europeo,* Córdona, 2002, pp. 115-140.

AZKÁRATE, A., «La arqueología y los intereses historiográficos. De los postulados vascocantabristas a las necrópolis tardoantiguas de influencia nordpirenaica», en *VII Centenario de la Fundación de Bilbao. Actas del Congreso Bilbao 700, Bidebarrieta (Revista de Humanidades y Ciencias Sociales de Bilbao),* XII, 2003, pp. 27-60.

AZKÁRATE, A. y QUIROS, J. A., «Arquitectura doméstica altomedieval en la Península Ibérica. Reflexiones a partir de las excavaciones arqueológicas de la catedral de Santa María de Vitoria-Gasteiz, País Vasco», *Archeologia Medievale,* XXVIII, 2001, pp. 25 ss.

AZKÁRATE, A., NÚÑEZ, J. y SOLAUN, J. L., (e.p.), «Materiales y contextos cerámicos de los siglos VI al X en el País Vasco», *II Simposio de Arqueología de Mérida 2002: Cerámicas tardorromanas y altomedievales de la Península Ibérica: ruptura y continuidad,* Anejos del Archivo Español de Arqueología.

AZKÁRATE, A. y SOLAUN, J. L. (e.p.), *Investigaciones arqueológicas en el núcleo fundacional de Vitoria-Gasteiz. Primeros avances sobre poblamiento y cerámica medieval,* Monografías de Arqueología de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, nº 1 Vitoria-Gasteiz (2004).

AZKÁRATE, A. (e.p.), *Nuevos materiales arqueológicos para el estudio de la tardoantigüedad en Alava y Navarra. (Necrópolis de San Pelayo y Buzaga),* Monografías de Arqueología de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, nº 3, Vitoria-Gasteiz (2004).

BACH, S. y BOUDARTCHOUK, J.-L., «La nécropole franque de L'Isle-Jourdain», *La datation des structures et des objets du haut Moyen Âge: méthodes et résultats* (Actes des XVe Journées internationales d'Archéologie mérovingienne, Rouen, 1994), AFAM, VII, pp. 213-232.

BARRIERE-FLAVY, C., *Etude sur les sépultures du midi et de l'ouest de la France. Industrie wisigothique,* Toulouse, 1892.

BARRIERE-FLAVY, C., *Les arts industriels des peuplades barbares de la Gaule du Ve au VIIIe siècle*, Toulouse-París, 1901.

BEGUIRISTAIN, M.A., ETXEBERRIA, F. y HERRASTI, L., «Tres tumbas de la etapa hispanovisigoda en Gomacin, Puente la Reina (Navarra)», *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra,* 2001, 9, pp. 223-277.

BÖHME, H. W., «Der Friedhof von Aldaieta in Kantabrien – Zeugnis für ein fränkisches Schlachtfeld des 6. Jahrhunderts?», *Acta Praehistorica et Archaeologica,* 34, (Berlin), 2002, pp. 135-150.

BÖHNER, K., *Die Fränkischen Altertümer des Trierer Landes,* Berlin, 1958.
BOSCH GIMPERA, P., «Los celtas y la civilización céltica en la Península Ibérica», *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, XXIX, 1921, pp. 248-341.
BOSCH GIMPERA, P., *Etnología de la Península Ibérica,* Barcelona, 1932.
CASTIELLA, A., «Asentamiento de Sansol (Muru-Astrain. Navarra). Memoria de excavación. 1986-87», *Trabajos de Arqueología Navarra,* 1988, 7, pp. 145-220.
CASTIELLA, A., «Consideraciones sobre el poblado y necrópolis de Sansol (Muru-Astrain, Navarra). Campaña 1988», *Arqueología navarra,* 10, 1991-92, pp. 225-286.
CASTIELLA, A. y SESMA, J., «Piezas metálicas de la protohistoria navarra: armas», *Zephyrus*, XLI-XLII, 1988-89, pp. 384-404.
GARCIA CAMINO, I., *Arqueología y poblamiento en Bizkaia, siglos VI-XII. La configuración de la sociedad feudal,* Bilbao, 2002.
GARCIA CAMINO, I. y UNZUETA, M., «Necrópolis de Finaga. Basauri», *Arkeoikuska-94*, Vitoria, 1995, pp. 339-344.
GIL, E., «Algunos elementos metálicos del equipo militar romano en Alava», *Estudios de Arqueología Alavesa,* 1991, pp. 152-154.
GIL, L., «Broches de cinturón visigodos en Alava», *Monográfico: Jornadas internacionales «Los visigodos y su mundo»,* Madrid, 1997, pp. 399-407.
HALSALL, G., *Settlement and social organization. The Merovingian region of Metz,* Cambridge, 1995.
HALSALL, G., «The Merovingian Period in Northeast Gaul: Transition or Change?», BINTLIFF, J., HAMEROW, H. (Ed.), *Europe Between Late Antiquity and the Middle Ages. Recent archaeological and historical research in Western and Southern Europe,* BAR International Series, 617, Oxford, 1995b.
HÜBENER, W., «Temoins archéologiques des wisigoths en Espagne, Gallo-Romains, Wisigoths et Francs en Aquitanie, Septimanie et Espagne» *Actes des VIIe Journées internationales d'Archéologie mérovingienne, Toulouse, 1985*, Rouen, 1991, pp. 133-139.
IRIARTE, A., «La necrópolis de San Pelayo (Alegría-Dulantzi, Alva) y la cuestión de la fecha de inicio de las necrópolis de tipo merovingio en Alava», *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra,* 1998, 6, pp. 99-137.
JAMES, E., *The Merovingian Archaeology of South-West Gaul,* BAR 25, Oxford, 1977.
JAMES, E., «Septimania and its Frontier: An Archaeological Approach», in JAMES, E. (ed.), *Visigothic Spain,* Oxford, 1980, pp. 227-229.
LERENTER, S., *Les plaques-boucles en bronze de style aquitain à l'époque mérovingienne,* Thèse dactylographiée à l'Université de Paris I, Vol. I, Texte, bibliographie; Vol. II, Catalogue; Vol. III, Planches, figures, annexes, 1991.
LLAMOSAS, A. y GIL, D., «El recinto fortificado de Aitziki (Abadiño, Bizkaia)», *Kobie, Serie Paleoantropología,* Bilbao, XXII, 1995, pp. 197-217.
LLANOS, A., «Descubrimiento fortuito en Guereñu (Alava)», *Estudios de Arqueología Alavesa,* 2, 1967, pp. 118-119.
MEZQUIRIZ, M. A., «Prospecciones arqueológicas en Navarra», *Príncipe de Viana,* 1970, 118-119, p. 65.
PALOL, P., «Los objetos visigodos de la cueva de Los Goros», *Boletín de la Institución Sancho el Sabio,1957,* I, nº 1-2, pp. 73-84 (Reed. en *Investigaciones arqueológicas en Alava, 1957-1968*, Vitoria, 1971, pp. 25-32).

PERIN, P., «À propos de publications récentes concernant le peuplement en Gaule à l'époque mérovingienne: la "question franque"», *Archéologie Médiévale,* XI, 1981, pp. 125-145.
PERIN, P., «Les conséquences ethniques de l'expansion franque: état de la question», *Le phénomène des Grandes Invasions, Actes des premières Journées anthropologiques de Valbonne, avril, 1981,* Valbonne, C.R.A., 1983, pp. 85 ss.
PERIN, P., «Des nécropoles romaines tardives aux nécropoles du Haut-Moyen-Âge. Remarques sur la topographie funéraire du Gaule mérovingienne et à sa periphérie», *Cahiers Archéologiques, fin de l'antiquité et moyen âge,* 35, 1987, pp. 9 ss.
PERIN, P. (Ed.), *Gallo-Romains, Wisigoths et Francs en Aquitanie, Septimanie et Espagne (Actes des VIIe Journées internationales d'Archéologie mérovingienne, Toulouse, 1985),* Rouen, 1991.
PERIN, P., «L'armée de Vidimer et la question des dépôts funéraires chez les Wisigoths en Gaule et en Espagne (Ve-VIe siècles)», en VALLET, F. y KAZANSKI, M., *L'armée romaine et les Barbares du IIIe au VIIe siècle,* 1993, pp. 411-423.
PERIN, P., «L'archéologie funéraire, permet-elle de mesurer la poussée franque en Burgondie au Vle siécle?», *Les Burgondes, apports de l'archéologie. Actes du colloque internacional de Dijon,* 1995, pp. 227 ss.
PERIN, P., «Possibilités et limites de l'interprétation sociale des cimetières mérovingiens», *Antiquités Nationales,* 30, 1998, pp.169-183.
RIPOLL, G., «Bronces romanos, visigodos y medievales en el M.A.N.», *Boletín del Museo Arqueológico Nacional,* XIV, 1986, pp. 55-82.
RIPOLL, G., «Materiales funerarios de la Hispania visigoda: problemas de cronología y tipología», en PERIN, P. (ed.), *Gallo-Romains, Wisigoths et Francs en Aquitanie, Septimanie et Espagne (Actes des VIIe Journées internationales d'Archéologie mérovingienne, Toulouse, 1985),* Rouen, 1991, pp. 111-132.
RIPOLL, G., *Toreútica de la Bética (siglos VI y VII d.C.),* Barcelona, 1998.
RODRIGUEZ ALONSO, C., *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción,* León, 1975.
ROUCHE, M., «Wisigoths et francs en Aquitaine. Etat de la question et perspectives», *Gallo-Romains, Wisigoths et Francs en Aquitanie, Septimanie et Espagne (Actes des VIIe Journées internationales d'Archéologie mérovingienne, Toulouse, 1985),* Rouen, 1991, pp. 143-148.
SANCHEZ, A. C. y UNZU, M., *Prehistoria y Edad del Hierro en Navarra,* Panorama, 2, Pamplona, 1985.
SCHÜLE, W. N., *Die Meseta-Kulturen der Iberischen Halbinsel,* Berlin, 1969.
STUTZ, F., «Les objets mérovingiens de type dans le sud de la Gaule», *Aquitania,* 14, 1996, pp. 157-182.
STUTZ, F., «Les objets mérovingiens de type septentrional dans la moitié su de la Gaule», *Acta Praehistorica et Archaeologica,* 30, 1998, pp. 137-165.
STUTZ, F., «L'inhumation habillée à l'époque mérovingienne au Sud de la Loire», *Mémoires de la Société Archéologique du Midi de la France,* LX, 2000, pp. 33-47.
TARACENA, B. y VAZQUEZ DE PARGA, L., «Excavaciones en Navarra, II. Una prospección en los poblados de Echauri», *Príncipe de Viana,* XIX, 1945, pp. 185-206, Láms. I-XII.
UGARTECHEA, J. M., «Notas sobre el yacimiento de Salbatierrabide (Vitoria)», *Estudios de Arqueología Alavesa,* 1970, 2, pp. 101-118.
ZEISS, C., «Los elementos de las artes industriales visigodas», *Anuario de Prehistoria Madrileña,* IV-V-VI, Madrid, 1935.

*Sacralidad y Arqueología,* **Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, págs. 415-433**

# TUMBAS SINGULARES DE LA NECRÓPOLIS TARDO-ROMANA DE SEGOBRIGA (SAELICES, CUENCA)

JUAN MANUEL ABASCAL*
ROSARIO CEBRIÁN**
DIEGO RUIZ***
SILVIA PIDAL***

**RESUMEN**

La ciudad de Segobriga tiene cuatro necrópolis documentadas. La última de ellas, excavada entre los años 2000 y 2001, está todavía en proceso de estudio. De las 63 tumbas excavadas se presentan cinco de ellas en este trabajo por su carácter excepcional y gran interés.

**ABSTRACT**

The city of Segobriga has four documented necropolis. The latest of these, excavated between 2000 and 2001, is still being studied. Five of the 63 tombs excavated are presented here due to their exceptional character and great interest.

## 1. INTRODUCCIÓN

La antigua ciudad romana de *Segobriga*, al igual que el resto de ciudades del Imperio, contó con varias necrópolis a lo largo de su historia, algunas de ellas situadas en las vías de acce-

* Universidad de Alicante.
** Parque Arqueológico de *Segobriga*.
*** Equipo arqueológico de *Segobriga*.

so (ALMAGRO-GORBEA, M. y ABASCAL, J. M. *1999*, 115-120). Conocemos un total de tres áreas funerarias: una de época alto imperial, otra fechada entre los siglos VI-VII d. C. y la tercera de época musulmana.

En las primeras décadas del siglo I d. C. se colocaron algunas incineraciones infantiles en urnas junto a la muralla de la ciudad, aunque se tienen noticias de una necrópolis de mayor envergadura, incluso con mausoleos familiares, en las laderas situadas al noroeste de *Segobriga* (DE LA ROSA, R. y REVERTE, M., *1988*). Más tarde, se creó una necrópolis al noroeste de la ciudad, cerca del *Arroyo del Yuncal*, donde se localizan los restos de un monumento funerario decorado con pilastras estriadas y capiteles corintios, fechado entre los siglos I-II d. C. De esta misma época son las incineraciones en urnas de vidrio que se hallaron en los alrededores del *Cerro Carraplín* (ALMAGRO BASCH, M., *1979*). A ambos lados de la vía principal de entrada a la ciudad por el norte se excavaron más de 200 sepulturas entre los años 1971 y 1973, casi todas ellas fechadas entre los siglos VI y VII d. C. (ALMAGRO BASCH, M., *1975*); es el conjunto conocido como la necrópolis visigoda (Figura 1). Por último, a los pies de la ciudad, por su lado norte, hubo en época islámica una necrópolis de la que se han excavado algunos enterramientos; aparentemente, pertenece a los siglos IX-X d. C.

En las campañas de excavación de los años 2000 y 2001 se localizó una cuarta zona de enterramiento, situada a unos 100 metros al norte de la llamada necrópolis visigoda, y no lejos de la basílica extra-urbana. Las inhumaciones estaban situadas también a ambos lados de la vía de acceso a la ciudad por el norte y, por el momento, conocemos un total de 63 enterramientos fechados entre los siglos IV-VI d. C. (Figura 1).

Esta última necrópolis proporcionó una serie de ajuares de gran interés, en parte aún sobre los cadáveres y muy cerca de su posición original en el cuerpo del sujeto; como ya se había visto en la necrópolis visigoda, algunas sepulturas habían reaprovechado materiales de construcción de época alto-imperial para formar su perímetro, incluyendo algunas inscripciones funerarias más antiguas (ABASCAL, J. M. y CEBRIÁN, R., *2002*, nº 20). El numeroso conjunto de inhumaciones será objeto de una edición completa próximamente, al tiempo que el estudio de los restos humanos exhumados es objeto de una Tesis Doctoral en curso de realización. A la espera de la publicación definitiva de todo el conjunto, presentamos en estas páginas cinco de estos enterramientos singulares.

Entre los siglos IV y VI d. C., el ritual funerario documentado en *Segobriga* sitúa a los muertos con la cabeza al oeste, en ataúdes de madera a juzgar por el elevado número de clavos y grapas aparecido durante el proceso de excavación, y colocados en el interior de fosas simples o con lajas en los laterales de las mismas. En ocasiones, estas fosas se cubrieron con piedras planas a modo de tapadera de la sepultura (Figura 2). En líneas generales, la mayoría de los enterramientos aparecen sin ajuar, pero en algunas sepulturas se encuentran restos de collares, pendientes, anillos, alfileres, etc. e incluso monedas, como ocurre con alguno de los enterramientos aquí presentados[1]. Todas estas peculiaridades del rito funerario son comunes a otras necrópolis hispanoromanas como la de *Camino de los Afligidos* de Alcalá de Henares (MÉNDEZ, A. y RASCÓN, S., *1989*), *Dehesa de la Casa* (LÓPEZ, M. y BARROSO, R., *1994*), Carpio del Tajo (RIPOLL 1985), *Cacera de las Ranas* (ARDANAZ, P., *2000*) o Almodóvar del Pinar (ALMAGRO GORBEA, M., 1970), siendo ésta última de la misma época y relativamente cercana a *Segobriga*.

---

1 A las contenidas en estas páginas hay que añadir la sepultura 13, que proporcionó un AE 2 de la of. 1ª de la ceca de *Lugdunum* a nombre de Magno Máximo (*RIC* IX, 33).

Esta necrópolis se extendió a lo largo de un área de 200 metros al noroeste de la ciudad y ocupó parte de la antigua área de enterramiento alto-imperial. Algunas veces, las sepulturas aparecen aprovechando las estructuras de los monumentos funerarios que se situaron a ambos lados de la vía romana de acceso a *Segobriga*. Y, en ocasiones, reutilizan elementos arquitectónicos y monumentos epigráficos de época romana para la realización de las sepulturas. La reutilización de sepulturas también se conoce en otras necrópolis visigodas como las de Duratón (MOLINERO, A., *1942-1943*), Alcalá de Henares (MÉNDEZ, A. y RASCÓN, S., *1989*) y Almodóvar del Pinar (ALMAGRO GORBEA, M. *1970*).

La disposición de las sepulturas excavadas no presenta ningún orden, sin que hasta el momento hallamos podido determinar la existencia de caminos de circulación por el interior de la necrópolis (Figura 3). Además, algunos difuntos fueron desplazados para la colocación de otro miembro de la familia, fallecido poco tiempo después de haber sido enterrado el primero. Este hecho nos obliga a pensar que las sepulturas contaron con alguna forma de señalización exterior, que permitía reconocer el lugar donde habían sido enterrados.

## 2. LAS SEPULTURAS Y SUS AJUARES

La mayoría de las sepulturas excavadas de esta necrópolis no presentan ajuares. Por ello, destacamos un total de seis enterramientos que cuentan con ajuares singulares. Para la localización de las sepulturas nos referiremos al número de orden que se dio durante la excavación.

### 2.2. Sepulturas 32, 37 y 38 (Figuras 4, 5 y 12)

Estos tres enterramientos forman parte de un conjunto de fosas de planta rectangular, unidas por uno de sus lados largos, quizá como consecuencia de la vinculación familiar de los sujetos enterrados.

**Sepultura 32** (Figura 12)

Fosa de planta rectangular, encuadrada por lajas laterales en la totalidad de su perímetro con cubrición de losas. Sus dimensiones son 236 x 66 x 67 cm. Incluye dos individuos en posición decúbito supino. Aparecieron restos óseos de dos personas; la ausencia de nivel de separación entre los cadáveres sugiere que su deposición fue coetánea. El ajuar incluía los siguientes elementos (Figura 5):

1. Pendiente de bronce unido a un aro de bronce de menor tamaño. El pendiente está constituido por un fino cordón, de tendencia ovalada, que se estrecha en uno de sus extremos, adquiriendo una forma apuntada, mientras que en el otro presenta como decoración un fino torneado. El arete más pequeño, también formado por un fino hilo, presenta extremos planos. El pendiente mide 3,5 cm de diámetro mayor y 2 mm de sección; el arete tiene 1,4 cm de diámetro mayor y 1 mm de sección. Se conservan completos y en buen estado, aunque ligeramente deformados (inv. 00/6085/1. Figura 5.1).
2. Cuenta de azabache casi circular, decorada con ligeras incisiones que la recorren en horizontal y en diagonal. La parte trasera es plana y con una acanaladura central de 2 mm de ancho, que también presenta pequeñas incisiones en forma de arquillos, por lo que puede

ser la mitad de una cuenta de collar de forma esférica. Su diámetro máximo es de 1,4 cm y conserva un grosor de 7 mm (inv. 00/6085/3. Figura 5.2).

3. Extremo de agitador u osculatorio de bronce, formado por un anillo circular de bordes planos del que arranca un vástago fracturado. Mide 2,5 cm de longitud, y el diámetro del anillo es de 1,4 cm, con un grosor de 3 mm (inv. 00/6085/4. Figura 5.3).
4. Fragmentos de recipientes de vidrio. En el ajuar de la sepultura aparecieron cinco fragmentos de vidrio de aspecto casi circular, pertenecientes a diferentes vasos de diferentes colores: uno de ellos es amarillento, tres verdosos y el quinto es azul. Sus dimensiones oscilan entre los 2,5 y los 3,5 cm de diámetro, con grosores que van desde 1 a 5 mm (inv. 00/6085/6-10. Figura 5.4).
5. Fragmento de recipiente de vidrio verde con una cruz patada en relieve; mide 3,5 cm de diámetro y tiene 7 mm de grosor (inv. 00/6085/5. Figura 5.5).
6. Pequeño pendiente de bronce, formado por un cordón ligeramente deformado de sección circular; presenta sus extremos apuntados y uno de ellos está vuelto levemente hacia el exterior. Mide 3,5 cm de diámetro y 2 mm de sección (inv. 00/6085/2. Figura 5.6).
7. Pequeño pendiente de bronce formado por un fino hilo plano de sección rectangular y de forma trapezoidal. Presenta los extremos ligeramente apuntados, uno de ellos vuelto hacia el exterior y el otro retorcido sobre sí mismo. Tiene un diámetro máximo de 1 cm y 2 mm de grosor (inv. 00/6085/11. Figura 5.7).
8. Cuentas de collar y tesela de pasta vítrea (inv. 00/6085/12. Figura 5.8):
   - 8.1. Cuenta de collar de pasta vítrea que presenta forma de aro con una gran perforación central y color dorado. Mide 1,4 cm de diámetro exterior y 6 mm al interior, con un grosor de 6 mm.
   - 8.2. Cuenta de collar de malaquita que presenta forma prismática, superficie estriada, una pequeña perforación central, y color verde. Mide 7 mm de longitud y 6 mm de anchura, con una perforación de 5 mm.
   - 8.3. Cuenta de collar de pasta vítrea que presenta forma cilíndrica, superficie lisa, una pequeña perforación y color azul marino. Mide 1,2 cm de longitud, 3 mm de anchura y 1 mm de perforación.
   - 8.4. Cuenta de collar de pasta vítrea de tendencia cúbica, que presenta una pequeña perforación central y color dorado. Mide 6 mm de longitud, 6 mm de anchura y 1 mm de perforación.
   - 8.5. Cuenta de collar de pasta vítrea que presenta forma de aro, pequeña perforación central y un color blanquecino. Mide 6 mm de diámetro exterior, 1 mm de perforación y 2 mm de grosor.
   - 8.6. Seis cuentas de collar de resina, de tendencia cúbica y pequeña perforación central. Sus dimensiones varían entre 5-7 mm de longitud, 4-6 de grosor, y 1 mm de perforación.
   - 8.7. Fragmento de cuenta de collar de pasta vítrea de color marrón y forma circular, con una pequeña perforación central. Mide 4 mm de diámetro y 1 mm de grosor, con una perforación de 2 mm.
   - 8.8. Tesela de vidrio de color azul intenso. Mide 7 mm de longitud, 1,7 cm de anchura y 4 mm de grosor.
9. Fragmento informe de bronce de tendencia curva, de 1 mm de grosor; podría pertenecer a algún tipo de adorno. Se encuentra algo deteriorado (Figura 5.9).

10. Pequeño pendiente compuesto por una cinta planta de bronce, de sección rectangular, de forma ligeramente ovalada; sus extremos se superponen a modo de nudo. Mide 6 mm de longitud, 1 cm de altura y 1 mm de grosor. Se encuentra completo, aunque algo deteriorado (Figura 5.10).

Entre los materiales de relleno aparecieron 12 clavos de hierro, 4 fragmentos de metal y fragmentos de cerámica. Se trata de una sepultura inalterada.

**Sepultura 37** (Figura 12)

Fosa de planta rectangular rodeada de lajas laterales en la totalidad de su perímetro, con cubrición de losas. Sus dimensiones son 236 x 62 x 60 cm. Contenía dos individuos en posición decúbito supino y a diferente cota. Los restos óseos del individuo localizado a cota inferior estaban señalizados en cabecera y pies con sendas losas de dimensiones reducidas. Como ajuar sólo se descubrió una moneda:

1. Moneda de bronce. Semis hispano-romano de ceca no determinable (*circa* 27 a. C.-37 d. C.). Anverso ilegible; cabeza a derecha. Reverso ilegible; *aquila* entre dos *signa*. 3,78 g, 22 mm, 3 h (inv. 00/6095/1).

Entre los materiales de relleno aparecieron 8 clavos de hierro, 2 fragmentos de vidrio y varios fragmentos de cerámica. Se trata de una sepultura inalterada.

**Sepultura 38** (Figura 12)

Fosa de planta rectangular encuadrada por lajas laterales en la totalidad de su perímetro, con cubrición de losas. Sus dimensiones son 230 x 46 x 62 cm. Contenía un individuo en posición decúbito supino. El ajuar estaba formado por los siguientes elementos:

1. Pequeño pendiente de plata, compuesto por una cinta de sección circular que se estrecha en los extremos acabados en punta y se ensancha en el centro en forma de óvalo. Mide 1 cm de diámetro interior, 1 mm de grosor en los extremos y 3 mm de grosor central (inv. 00/6097/1).
2. Anillo formado por una cinta plana de bronce de sección rectangular, circular al interior y formando un polígono de nueve lados en el exterior. Mide 2 cm de diámetro interior y la cinta tiene 2 mm de grosor. Se encuentra en buen estado de conservación (inv. 00/6097/2).

Entre los materiales de relleno aparecieron 13 clavos de hierro, 5 fragmentos de metal, 1 fragmento de vidrio y fragmentos de cerámica. Se trata de una sepultura inalterada.

**2.3. Sepultura 35** (Figuras 6, 7 y 12)

Fosa de planta rectangular encuadrada por lajas laterales en la totalidad de su perímetro y con losas de cubrición. Sus dimensiones son 178 x 42 x 57. Contenía dos individuos en posición decúbito supino. El ajuar incluía los siguientes elementos:

1. Pendiente formado por un fino hilo de bronce, de sección circular, a modo de arete; es más estrecho en los extremos, que acaban ligeramente en punta, y uno de ellos está vuelto hacia el exterior. Mide 3,1 cm de diámetro exterior y 2 mm de grosor. Su estado de conservación es bueno (inv. 00/6091/2. Figura 7.1).
2. Pendiente compuesto por un fino hilo de bronce, de sección circular, que adopta forma de aro, y se va estrechando en los extremos, que son levemente apuntados y uno de ellos está fracturado. Es posible que se trate de la pareja del pendiente anterior, y que se encuentre fragmentado en la zona donde la punta giraría hacia el exterior. Mide 3 cm de diámetro exterior y 2 mm de grosor. Se encuentra en buen estado, a pesar de que está fracturado (inv. 00/6091/3. Figura 7.2).
3. Cuenta de collar de pasta vítrea y color azul intenso, que presenta forma ligeramente acampanada y vista en planta es de tendencia circular, con una gran perforación central. Mide 1 cm de diámetro y 4 mm de grosor, con un diámetro en la perforación de 3 mm. La pieza se halla en buen estado de conservación (inv. 00/6091/1. Figura 7.3).
4. Pequeña pieza de bronce que consta de una cabeza con decoración estriada, y de forma troncocónica que recuerda a una flor. Su interior es sólido por la parte más estrecha, y hueco por la más ancha. Mide 9 mm de diámetro interior y 5 mm de grosor. Es posible que esta cabeza esté recubierta con un fragmento de borde formando un fino hilo de bronce curvo, que mide 1 cm de exterior. La pieza es complementaria de un pequeño casquete semiesférico de pasta vítrea y de color amarillo, que engarzaría en la parte superior del borde. Tiene 7 mm de diámetro y un grosor de 2 mm Es muy factible que al unir las tres piezas se obtuviese un tipo de adorno que se pudiese identificar con un pendiente, de los que más adelante veremos mejores ejemplos (inv. 00/6091/4a-b y 7c. Figura 7.4).
5. Anillo constituido por una fina cinta de bronce, de sección rectangular, de forma circular tanto en el interior como en el exterior, y cuyos extremos se superponen ligeramente uno sobre otro. La cara exterior presenta una decoración a base de finas incisiones diagonales que se agrupan de dos en dos y yuxtaponen sus direcciones. Mide 1,1 cm de diámetro interior y 1 mm de grosor. Está bien conservado aunque se encuentra fracturado (inv. 00/6091/5. Figura 7.5).
6. Pequeña pieza de bronce en forma de casquete semiesférico, fragmentada, que no presenta ninguna decoración exterior y mide 6 mm de diámetro exterior. Es probable que fuera unida a otro fragmento de bronce, sin decoración alguna, con un diámetro de 7 mm. El adorno se completaría con un engarce de pasta vítrea, de forma semiesférica y de color amarillo claro, que tiene un diámetro de 7 mm Como ya se ha comentado anteriormente, posiblemente se trate de un tipo de pendiente del que se verán mejores ejemplos más adelante, porque esté también se halló muy deteriorado (inv. 00/6091/7a-b. Figura 6).

Entre los materiales de relleno aparecieron 10 clavos de hierro y fragmentos de cerámica. Se trata de una sepultura inalterada.

### 2.4. Sepultura 44 (Figuras 8, 9 y 12)

Fosa de planta rectangular encuadrada por lajas laterales en la totalidad de su perímetro, con cuatro losas a modo de cubrición. Sus dimensiones son 194 x 48 x 79 cm. Contenía un individuo en posición decúbito supino. El ajuar estaba compuesto por los siguientes elementos:

1. Collar compuesto por sesenta y una cuentas de collar, siendo cincuenta y dos de ellas de resina, de tendencia cúbica o en algún caso de forma almendrada, con pequeña perforación y con su típico color anaranjado. Sus dimensiones oscilan entre 4 mm de longitud con perforación de 1 mm y 1,8 cm con perforación de 4 mm. Algunas se encuentran bastante desgastadas si las comparamos con sus semejantes. El resto de las cuentas, que presentan materiales, formas, colores y dimensiones distintos, se conservan en buen estado y son las siguientes (inv. 00/6111/3. Figura 8.1).
   - Cuenta de pasta vítrea azul claro, de forma cilíndrica, superficie estriada y con una pequeña perforación. Mide 1,4 cm de longitud y 2 mm de anchura.
   - Dos cuentas de pasta vítrea de color grisáceo, poligeminadas en forma de ocho, con superficie estriada. Miden 5 mm de longitud y 3 mm de anchura.
   - Cuenta de pasta vítrea de color verde, de tendencia cúbica y superficie estriada. Mide 7 mm de longitud y 8 mm de anchura.
   - Cuenta de pasta vítrea de color azul intenso en forma de aro y con la superficie lisa. Mide 1 cm de diámetro exterior y 2 mm de grosor.
   - Cuenta de pasta vítrea de color azul intenso, de tendencia cúbica y superficie lisa. mide 7 x 5 mm.
   - Cuenta de pasta vítrea de color anaranjado en forma de aro y con la superficie lisa. Mide 6 mm de diámetro exterior y 3 mm de grosor.
   - Cuenta de cornalina de color rojizo, con tendencia cilíndrica y superficie lisa. Mide 8 mm de diámetro exterior y 5 mm de anchura.
   - Cuenta poligeminada de color grisáceo, formada por tres pequeñas bolitas de superficie estriada. Tiene 1 cm de longitud y 4 mm de anchura máxima.
2. Botón formado por una placa circular de una aleación de bronce con alto grado de estaño, que presenta en una de sus caras un apéndice en forma de cono, el cual sobresale 6 mm; en el otro lado muestra un pequeño rehundimiento circular sobre el que se sitúa un ojal para unirlo a cuero o tela. Mide 3,2 cm de diámetro y 1 mm de grosor de placa. Se encuentra ligeramente doblado, pero en buen estado de conservación (inv 00/6111/4. Figura 8.2).
3. Anillo constituido por un fina cinta de bronce, de sección rectangular y de forma circular, que presenta en una de sus partes un ensanchamiento plano de tendencia ovalada con decoración; aparentemente, se trata de una cruz pometeada, sólo rematada por círculos en tres de sus lados, seguida de una C o semicírculo, junto a la cual se representa otro pequeño círculo. No puede descartarse que se trate de una inscripción. Mide 1,8 cm de diámetro interior y la cinta tiene 1 mm de grosor. Se halla completo y en buen estado de conservación. Apareció junto a la mano izquierda del difunto (inv. 00/6111/2. Figuras 8.3 y 9).
4. Anillo compuesto por un cordón de hierro, de sección cuadrada, y de tendencia circular, que presenta en su parte superior un ensanchamiento plano de forma ovalada destinado a recibir un engarce, probablemente una gema semiesférica de pasta vítrea. Mide 1,6 cm de diámetro interior y el cordón tiene 3 mm de grosor. Se conserva completo y en buen estado. Apareció junto a la mano izquierda del difunto (inv. 00/6111/1. Figura 8.4).
5. Tres fragmentos de un pendiente de bronce o arco de fíbula, de forma semicircular y sección circular; son más estrechos en sus extremos que en la parte central. El diámetro del objeto debió estar entre 3 y 3,5 cm, mientras que el hilo de bronce tiene un grosor que oscila entre 1 y 3 mm (inv. 00/6111/5. Figura 8.5).

6. Dos gemas de pasta vítrea de color azul intenso, de forma semiesférica y superficie lisa, que se utilizarían como engarce de anillo, pendiente o colgante, a modo de camafeo. Miden 9 mm de diámetro (Figura 8.6).
7. Una cuenta de collar de resina, de color anaranjado, con aspecto almendrado y acanaladura en la parte trasera, que mide 1 cm de longitud.
8. Dos cuentas de collar de resina, de color anaranjado, con tendencia cúbica y perforación. Miden 7 x 8 mm y 12 x 7 mm respectivamente (inv. 00/6111/6).

Entre los materiales de relleno aparecieron 5 clavos de hierro, 2 fragmentos de vidrio y fragmentos de cerámica. Se trata de una sepultura inalterada.

### 2.5. **Sepultura 50** (Figuras 10-11 y 12)

Fosa de planta rectangular encuadrada por lajas laterales en la totalidad de su perímetro y con cubrición de losas de gran tamaño (Figura 10). Sus dimensiones son 223 x 54 x 84 cm. Contenía un individuo, probablemente en posición decúbito supino. El enterramiento tenía escasos restos óseos, pero un importante ajuar formado por las siguientes piezas (Figura 11):

1. Pendiente o colgante de plata, formado por un vástago de sección circular y de 1 mm de diámetro unido a una cabeza estriada de forma cónica que recuerda a una flor, con la representación de alargados y finos pétalos que se estrechan en la parte inferior. Esta cabeza, de 9 mm de diámetro interior y 12 mm de diámetro exterior, está recubierta por un fino hilo de bronce decorado en relieve con pequeñas molduritas cuadradas, que ejerce de borde sobre el que iría soldado un arete de plata (aquí 3d) que servía para recibir una gema semiesférica de pasta vítrea y de color azul intenso (3h), también recuperada en la sepultura (inv. 00/6123/10. Figura 11.1).
2. Pieza similar a la ya descrita en el n.º 1, aunque con la parte superior algo más simple (00/6123/3. Figura 11.2), que pudo ir unida a un arete de plata (3c) y a una gema de pasta vítrea azul de 1 cm de diámetro (3h).
3. Objetos menores repartidos por la sepultura (inv. 00/6123/9a):
   - 3a) Aguja de bronce compuesta por un fino vástago de bronce, de sección circular, ligeramente doblado, con uno de los extremos acabado en punta y el otro rematado por una pequeña cabeza de tendencia circular. Mide 2,7 cm de longitud y tiene 1 mm de diámetro (Figura 11.3a).
   - 3b) Lámina de plata de forma circular, ligeramente curvada, con un grosor de 1 mm, y que se halla bastante deteriorada (Figura 11.3b).
   - 3c) Arete de plata formado por dos finos hilos, uno de ellos plano y el otro de cordón trenzado. Pudo ser un soporte para colocar una gema de pasta vítrea. Mide 12 mm de diámetro y parece estar relacionado con el elemento n.º 2 (Figura 11.3c).
   - 3d) Arete de plata similar al anterior, con un diámetro de 11 mm. Parece estar relacionado con el elemento n.º 1 (Figura 11.3d).
   - 3e) Filigrana de plata que consta de un fino hilo de 1 mm de grosor y que forma un óvalo abierto, decorado con pequeñas molduritas en relieve y con los extremos vueltos hacia el interior formando dos pequeños círculos. Sobre uno de estos discos hay una pequeña bolita de plata, lo que indica pudo haberla en el otro aunque ha desapareci-

do. Unido a esta pieza por su parte interior aparece otro fino hilo de plata con idéntica decoración pero con los extremos vueltos hacia el exterior. Es posible que se trate de parte de un colgante o pendiente (Figura 11.3e).

3f) Filigrana de plata decorada con motivos florales y formada por dos piezas iguales. Estas piezas constan de un fino hilo de 1 mm de grosor, decorado con de pequeñas molduritas en relieve y con los extremos vueltos hacia el interior formando dos círculos, que están coronados por pequeñas bolitas de plata. Las dos piezas están unidas por su lado interior y la soldadura se refuerza con un botón de plata. Mide 14 x 8 mm (Figura 11.3f).

3g) Objeto de plata similar a los n.º 1 y 2, conservado sólo parcialmente. Su diámetro máximo es de 1 cm (Figura 11.3g).

3h) Dos gemas semiesféricas de pasta azulada, cuyo diámetro es de 1 cm, con 3 mm de grosor. Están vinculadas a los objetos 1 y 2 (Figura 11.3h).

4. Pendiente de plata en forma de aro de sección filiforme. El cierre superior es un cilindro de mayor diámetro, segmentado por hilos transversales y decorado con estrías oblicuas. Uno de los extremos del cilindro está unido al pendiente, mientras el otro está hueco para recibir el extremo del aro en el momento de la colocación. Tiene un diámetro de 3,3 cm y grosor de hilo de 1,5 mm (inv. 00/6123/4. Figura 11.4).
5. Pendiente de plata similar al n.º 4, con un diámetro de 3,4 cm (inv. 00/6123/5. Figura 11.5).
6. Aguja formada por un fino vástago de bronce, de sección circular, levemente arqueado, con uno de los extremos apunados y el otro totalmente plano. Mide 3,3 cm de longitud, con un diámetro máximo de 1 mm (inv. 00/6123/6. Figura 11.6).
7. Moneda de bronce. *Nummus* de la *officina* 1ª de la ceca de *Londinium* a nombre de Constantino, 320 d. C. Anverso: IMP CON[s]TANTI-NVS AVG; busto con casco de alto penacho, con coraza y con lanza sobre su hombro derecho, a izquierda. Reverso: VICTORIAE LAETAE PRINC PERP; dos Victorias de pie y enfrentadas, sosteniendo entre ambas un escudo con la inscripción [uo]T/PR, apoyado sobre un altar. Exergo: PLN. 3,18 g, 18 mm, 6 h. *RIC* VII, 168 (inv. 00/ 6123/8).
8. Anillo de bronce formado por una cinta plana, circular al interior y octogonal al exterior. No presenta decoración y su diámetro interior es de 1,6 cm (inv. 00/6123/1. Figura 11.8).
9. Aguja compuesta por un vástago de bronce, de sección circular, que se halla arqueado, y apuntado en uno de sus extremos, mientras que el otro está rematado por una pequeña cabeza circular, algo fragmentada. Mide 4,5 cm de longitud y 3 mm de diámetro en el vástago (00/6123/2. Figura 11.9).
10. Camafeo de pasta vítrea de color violáceo, originalmente circular pero hoy partida. Originalmente tuvo un diámetro de 12 mm y un grosor de 2 mm. Sobre su superficie plana aparece una figura marchando a izquierda, probablemente identificable con la representación de una victoriola alada. Seguramente se trate de una pieza para engarzar en un anillo o colgante (inv. 00/6123/11. Figura 11.10).

Entre los materiales de relleno aparecieron 30 clavos de hierro, 4 fragmentos de metal y fragmentos de cerámica. Se trata de una sepultura parcialmente violada.

## 3. LOS MATERIALES

### 3.1. Anillos

Los anillos, junto a los pendientes, constituyen el elemento más frecuente en los ajuares descubiertos en esta necrópolis. Casi todos ellos son de bronce, con excepción de uno de hierro, y ofrecen formas diversas. Los hay circulares, formados por una cinta plana y un ensanchamiento superior decorado o con chatón como los de la sepultura 44, y con fina decoración en zig-zag como el de la sepultura 35, que pueden ser cerrados o abiertos para ajustar la medida a las condiciones del usuario. En ambos casos se trata de los modelos más comunes en ajuares de necrópolis tardo-romanas, de los que continuamente siguen apareciendo nuevos ejemplos (CARDOSO, G. y CARDOSO, J. L. *1995*).

Un tercer tipo, menos corriente, es el que presenta al exterior aspecto poligonal; este polígono puede ser octogonal (sepulturas 13, 32 y 50), similar a los ejemplos que ya conocíamos en las tumbas visigodas de esta misma necrópolis (ALMAGRO BASCH, M., *1975*, 28, figura 7 y 77, figura 32), o de nueve lados (sepultura 38), forma esta última ya documentada en la sepultura 3 de la necrópolis del *Camino de los Afligidos* en Alcalá de Henares (FERNÁNDEZ-GALIANO, D., 1976).

### 3.2. Pendientes

Como es lógico, este tipo de elementos aparece casi siempre duplicado en la sepulturas (por ejemplo, n.º 13, 32, 35 y 50), aunque se conocen algunos ejemplares aislados. Normalmente se trata de piezas de plata o bañadas en este metal (sepulturas 13, 38 y 50), pero también los hay de bronce (sepulturas 32, 35, y 39).

El tipo más corriente consiste en un aro abierto, con un extremo abultado y decorado y el otro aguzado para incrustarse en el de mayor volumen (sepulturas 13, 32 y 50). Otros ejemplares son más sencillos y sólo presentan extremos puntiagudos, aunque uno de ellos puede aparecer doblado en la zona final formando un gancho (sepulturas 32 y 35).

En esta categoría habría que incluir, probablemente, los objetos en forma de flor con casquete semiesférico y remate de camafeo liso de pasta vítrea (sepulturas 35, 44 y 50). El tipo era ya conocido en el ajuar de la sepultura 156 de las excavaciones en el sector visigodo de esta misma necrópolis (ALMAGRO BASCH, M., *1975*, 79, figura 34); gracias a aquel hallazgo sabemos que el vástago de estas piezas puede llegar a tener varios centímetros de longitud y, curiosamente, también en aquella ocasión apareció una arandela plana que pudo sostener el camafeo semiesférico de pasta vítrea; como era de imaginar, la citada sepultura 156 proporcionó no una sino dos piezas de este tipo, lo que permite mantener la suposición de que se trata de elementos de adorno para pendientes. De la misma necrópolis procede un fragmento de otra pieza similar (ALMAGRO BASCH, M., *1975*, 107, figura 51). Quizá vinculadas a ellos se encuentren las filigranas decoradas con motivos florales que aparecieron en la sepultura 50, y que pudieron formar parte de un casquete calado (ALMAGRO BASCH, M., *1975*: sepultura 234).

### 3.3. Cuentas de collar

El número de cuentas perforadas localizado en la necrópolis es muy alto, aunque no siempre su número permite determinar la presencia de un collar en el enterramiento; hay que recordar, sin

embargo, que ya en la excavación de la necrópolis visigoda se recuperaron algunos collares (ALMAGRO BASCH, M., *1975*, 23, figura 5; 32, figura 11; 97, figura 44, etc.). Estas cuentas pueden ser de pasta vítrea, de resina fósil o de piedras de diferentes tipos.

Las cuentas de pasta vítrea aparecen con formas cilíndricas, de sección elíptica o poligeminadas, siempre con una gran variedad cromática que incluye tonos rojos, naranjas, grises, ocres, verdes y negruzcos.

Un gran número de cuentas de collar son de resina fósil y sus formas responden a los modelos ya descritos, aunque lógicamente el color predominante es el anaranjado. Este tipo de cuentas, de resina fósil, se encuentra no sólo en las necrópolis tardo-romanas e hispano-visigodas de la meseta castellana, sino también en el resto de la Península.

Merecen destacarse dos cuentas que se apartan de los modelos anteriores. La primera, de forma prismática y color verde, probablemente es una malaquita (sepultura 32). La segunda es una cornalina de sección circular (sepultura 44). Este tipo de cuentas de collar es conocido en diversos enterramientos, de los que podríamos destacar la necrópolis murciana de Lorca (MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, A., *1991*).

### 3.4. Alfileres

Es frecuente la aparición en los enterramientos de finos alfileres de largo y delgado vástago con cabeza redonda más o menos gruesa con relación a su longitud (sepulturas 13 y 50); posiblemente sirvieron para sujetar el pelo. Este tipo de alfileres ya se documentó en la excavación del primer sector de esta misma necrópolis de *Segobriga* (ALMAGRO BASCH, M. *1975*) y no falta en otros enterramientos contemporáneos (FERNÁNDEZ-GALIANO, D. *1976*).

### 3.5. Otros objetos

En la sepultura 32 se halló una pieza de azabache, un material poco frecuente, que probablemente constituyó una de las dos mitades de una cuenta de collar. También en esta misma sepultura se documentaron vidrios de forma circular, cuya función se nos escapa; de esta misma sepultura procede el extremo de un osculatorio o quizá de una trabilla de vestimenta.

### 3.6. Cronología y valoración

Topográficamente, el conjunto de tumbas excavado puede considerarse parte de la gran necrópolis tardo-romana y visigoda que se extendió al norte de *Segobriga*, flanqueando la vía de acceso y probablemente limitada por la basílica visigoda. Gran parte de ese conjunto, el situado bajo el Museo de *Segobriga* y en su periferia, incluía enterramientos de época visigoda, algo que no parece documentarse en este nuevo grupo ahora descubierto.

Aparentemente, la necrópolis tuvo diferentes fases de uso, y todos los indicios apuntan a que las sepulturas más antiguas son las más septentrionales, mientras que la zona meridional de la necrópolis llega a época visigoda y más cerca del caso urbano incluso hay enterramientos posteriores.

En la necrópolis ahora excavada, y no sólo en las sepulturas aquí descritas, se descubrieron algunas monedas que pueden dar una indicación fiable de la cronología de los enterramientos. Si exceptuamos un semis alto-imperial residual en la sepultura 37, el resto de los hallazgos son tardo-

romanos y los ejemplares se encuentran en buen estado de conservación, por lo que fueron enterrados poco después de su emisión. Aunque la práctica está bien documentada en numerosas necrópolis de todo el mundo romano, es importante reseñar que aquí se vuelve a poner de manifiesto la costumbre de introducir sólo una moneda por sepultura (MORELLI, A. L. 1984; ARSLAN, E. A. 1999, 186). Respecto a la datación de la necrópolis a partir del numerario descubierto, no hay que recordar las prevenciones necesarias, máxime si las piezas presentan ya un cierto grado de desgaste. En nuestro caso, la buena conservación de las monedas nos permite aventurar algunas hipótesis.

La más antigua de las piezas es un *nummus* de la *officina* 1ª de la ceca de *Londinium* a nombre de Constantino, fechado en el 320 d. C. (sepultura 50. *RIC* VII, 168). De la sepultura 15 procede un *nummus* de la *officina* 4ª de la ceca de Roma a nombre de Constancio II, del período 355-361 d. C. (*RIC* VIII, 314).

Dos de las monedas corresponden al gobierno de Magno Máximo. La primera de ellas fue acuñada en la *officina* 1ª de *Lugdunum* entre 383 y 388 d. C. (sepultura 13. *RIC* IX, 33), mientras que la segunda, del mismo período, salió de la officina 3ª de *Arelate* (sepultura 17. *RIC* IX 26a).

Por último, de la sepultura 11 procede el más moderno de los testimonios, un AE 4 de la *officina* 1ª de la ceca de Roma a nombre de Valentiniano III, fechable entre los años 425 y 435 d-C. (*RIC* X, 2120).

Los ajuares, en los que faltan objetos claramente visigodos como los broches de placa rígida, incluyen un gran número de elementos de filiación tardo-romana pero con una larga presencia hasta época alto-medieval. Incluso elementos como los clásicos pendientes cuya máxima difusión tiene lugar en el siglo VI (RIPOLL, G., *1985*) pueden encontrarse en épocas posteriores, por lo que es difícil a partir de la orfebrería determinar la datación del conjunto.

Más fiables son las monedas ya descritas, no sólo porque en su mayor parte proceden de enterramientos no violados, sino porque su grado de conservación acerca la ocultación al momento de emisión. Aún queda un buen número de enterramientos por excavar y es posible que podamos determinar otras zonas con diferente cronología pero, por el momento, se puede decir que los enterramientos ahora dados a conocer se fechan entre mediados del siglo IV y los primeros años del siglo V d. C.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

ABASCAL, J. M. y CEBRIÁN, R., «Inscripciones romanas de Segobriga 1999-2001 e inéditas», *Saguntum* 34, 2002, 151-186.

ALMAGRO BASCH, M., *La necrópolis hispano-visigoda de Segóbriga, Saelices (Cuenca).* (*Excavaciones arqueológicas en España* 84). Madrid, 1975.

ALMAGRO BASCH, M., «Necrópolis romana de las parcelas números 45 y 46 de Segóbriga (Saelices. Cuenca)», *Noticiario Arqueológico Hispánico* 7, 1979, 215-242.

ALMAGRO GORBEA, M., «Hallazgos de época visigoda en Almodovar del Pinar (Cuenca)», *Trabajos de Prehistoria* 27, 1970, 211-226.

ALMAGRO GORBEA, M. y ABASCAL, J.M., *Segobriga y su conjunto arqueológico*, Madrid 1999.

ARDANAZ ARRANZ, P., *La necrópolis visigoda de Cacera de las Ranas (Aranjuez, Madrid).* (*Arqueología, Paleontología y Etnografía* 7). 2000, Madrid.

ARSLAN, E. A., «Monete da tomba della necropoli di Cavriana (MN)», en *Trouvailles monétaires de tombes. Actes du deuxième colloque international du Groupe suisse pour l'étude des trouvailles monétaires (Neuchâtel, 3-4 mars 1995)*, Lausanne 1999, 181-199.

CARDOSO, G. y JOÂO, L., «A necropole tardo-romano e medieval de Falaide (Cascais). Estudio Preliminar», en *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispánica*. *Lisboa 1992*, 1995, Barcelona.
DE LA ROSA, R. y REVERTE, M., «Un recinto funerario en Las Obradas de Gaspar» (*Segobriga*), *Cuenca,* 1988, 31-32, 93-103.
FERNÁNDEZ-GALIANO, D., «Excavaciones en la necrópolis Hispano-Visigoda del Camino de los Afligidos (Alcalá de Henares)», *Noticiario Arqueológico Hispánico*. *Arqueología* 4, 1976, 5-90.
LÓPEZ REQUENA, M. y BARROSO CABRERA, R., *La necrópolis de la Dehesa de la Casa*. *Una aproximación al estudio de la época Visigoda en la provincia de Cuenca*. Cuenca, 1994.
MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, A., «Enterramientos tardorromanos en la comarca del alto Guadalentín (Lorca)», en *Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio* (*Antigüedad y Cristianismo* 8. *Homenaje al profesor José María Blázquez Martínez al cumplir 65 años*). Murcia, 1991.
MÉNDEZ, A. y RASCÓN, S., «Complutum y el bajo Henares en época visigoda», en *III Congreso de Arqueología Medieval Española*. Oviedo, 1989.
MOLINERO PÉREZ, A., *La necrópolis visigoda de Duratón (Segovia)*. *Excavaciones del Plan Nacional de Arqueología*. (*Acta Arqueológica Hispánica* 4). Madrid, 1942-1943.
MORELLI, A. L. «Le monete dai contesti funerari e dal territorio», en *Voghenza, una necropoli di età romana nel territorio ferrarense*, Ferrara 1984, 1984, 223-233.
RIPOLL LÓPEZ, G. *La necrópolis Visigoda de El Carpio del Tajo (Toledo)*. (*Excavaciones Arqueológicas en España* 142). Madrid, 1985.

*Sacralidad y Arqueología,* **Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, págs. 437-444**

# ARCHEOLOGIA E AGIOGRAFIA SULLA BASILICA DI S. VIGILIO IN TRENTO

IGINIO ROGGER

**RESUMEN**

Se ofrece en el presente artículo una síntesis de los problemas interpretativos que presenta la basílica de S. Vigilio en Trento, tras de su excavación en profundidad en los años 1964 y siguientes. El carácter de iglesia martirial que presenta, situada en un lugar que no era el de la residencia episcopal, se estudia explicándolo por el culto martirial a los tres apóstoles de Anaunia, donde también fue enterrado S. Vigilio. Se ilustra así el culto martirial y la sepultura *ad sanctos* que S. Ambrosio había practicado en Milán y que también se había producido en Verona, Vicenza, Padova etc.

**ABSTRACT**

In this article a systhesis is made of the problems of interpretation presented by the Basilical church of St. Vigilius in Trent, excavated in depth in 1964 and during the following years. The character of martyrial church it presents, situated in a site which did not pertain to the Episcopal residence, is explained by its cult to the three apostles of Anaunia, where St. Vigilius was also buried. This illustrates the martyrial cult and the «*ad sanctos*» burial that in the time of St. Ambrosius had been practised in Milan and that also been carried out in Verona, Vicenza, Padova, etc.

## RIASSESTAMENTO STORIOGRAFICO

Il sedicesimo centenario del Patrono della città e della diocesi di Trento, il vescovo S. Vigilio, celebrato con tutta la solennità esterna fra l'anno 2000 e il 2001, è contrassegnato da un progresso

di studi e di prospettive che lo differenziano nettamente dai centenari precedenti e dal quadro conoscitivo ancora vigente intorno al 1950. Vi ha contribuito la rinnovata attenzione per il caso dei tre missionari martiri dell'*Anaunia* trentina**,** Sisinio, Martirio e Alessandro (uccisi il 29 maggio 397), considerato non più come un fatto a sé stante, ma come un momento significativo dell'azione missionaria del vescovo Vigilio e come modello altamente rappresentativo dei tempi e dei modi in cui s'è operata dalla fine del secolo IV l'evangelizzazione dei territori rurali di questa zona alpina[1].

Strumento essenziale per la ristrutturazione dell'intera posizione storiografica fu l'applicazione sistematica e coerente delle regole fondamentali della metodologia storica a tutta la documentazione antica relativa a S. Vigilio, la cui interpretazione era rimasta bloccata, anche per inconsistenti motivazioni religiose, allo stato degli studi del secolo XVIII.

Questa presenta una duplice categoria di fonti morfologicamente molto diverse. Ci sono da un lato le due lettere di S. Vigilio, con testi di S. Massimo di Torino, di S. Gaudenzio di Brescia e di Sant'Agostino convergenti sulla stessa vicenda dei martiri di Anaunia; con l'aggiunta di due documenti ambrosiani, cioè la lettera con cui Ambrogio conferma l'episcopato di Vigilio e il racconto del diacono Paolino, che enumera tra i miracoli di Ambrogio quello operato dalle reliquie dei Martiri Anauniesi al momento della loro traslazione a Milano. Sull'altro lato si colloca la fonte narrativa degli Atti o della cosiddetta Passio di S. Vigilio nelle sue varie redazioni e derivazioni. Tra le due serie si è sempre cercato in passato di combinare un impossibile concordismo, esplicando una decisa preferenza per il testo narrativo degli Atti, al quale si attribuiva ancora nel 1952 un valore storico tanto assoluto quanto immotivato. L'elementare discernimento critico che ordina di subordinare una fonte meno certa e sicura al giudizio comparativo di una fonte più accertata nella cronologia e nei contenuti ha promosso finalmente una indagine che comprova l'epoca relativamente più tarda e il carattere abbondantemente leggendario degli Atti. L'attestazione storica della personalità di S. Vigilio e degli eventi legati ad essa ha ottenuto così una notevole ristrutturazione.

La testimonianza degli Atti risulta invece rappresentativa per le idee e le situazioni che erano proprie dell'ambiente nel tempo in cui essi furono redatti, cioè in un'epoca che si valuta non anteriore al secolo VI e non più tardiva del secolo VIII. Tale datazione assume un valore fondamentale per la conoscenza della topografia cristiana della Tridentum antica nella situazione retrolasciata dal ministero episcopale di Vigilio. E' attestata così l'esistenza di due distinti edifici di culto. Il primo è collocato all'interno della cinta romana delle mura e individua un tipico complesso episcopale, con l'*ecclesia*, l'abitazione del vescovo e presenza di strutture assistenziali (asylum). L'altro edificio sorge fuori delle mura, in prossimità della «porta Veronensis», ed è quello che ospita la tomba del vescovo Vigilio e la sepoltura dei tre martiri di Anaunia da lui canonizzati. Questo secondo edificio viene designato col nome differenziato di *Basilica*, riprendendo una terminologia che ha un precedente riscontro anche nel testo della prima lettera di S. Vigilio.

1 Punto di riferimento primario, al quale si rinvia anche per la citazione delle fonti qui citate, è il contributo di I. Rogger, *Inizi cristiani nella regione tridentina*, in *Storia del Trentino*, vol. II, *L'età romana*, a cura di BUCHI, E., Bologna 2000, pp. 475-524. Nell'arco del centenario sono usciti ancora, con valore molto assortito, i due volumi miscellanei di CIVIS: *L'Anaunia e i suoi martiri*, Trento 1997 e *Vigilio vescovo di Trento tra storia romana e tradizione europea*, Trento 2000. Per la mostra iconografica (catalogo e studi): *L'immagine di S. Vigilio tra storia e leggenda*, a cura di PRIMERANO, D., Trento 2000. PIZZOLATO, L. F., *Studi su Vigilio di Trento* (in Studia patristica Mediolanensia, 23), Milano 2002.

La scoperta archeologica della Porta Veronese, accertata nella sua ubicazione nel 1937 e riscoperta più ampiamente nel 1963 ha riassestato la duplice indicazione topografica e ha messo fuori uso tutta una congerie serie di fantasie erudite e di ipotesi artificiose che da secoli si ostinavano a identificare la primitiva residenza dei vescovi di Trento con la basilica sepolcrale di S. Vigilio, collocandole insieme nell'area retrostante alla cattedrale odierna, nel sottosuolo del medievale *Castelletto*[2].

## SCAVI ARCHEOLOGICI 1964-1975

A questo punto portò un contributo risolutivo la ricerca archeologica sotto il piano pavimentale della cattedrale attuale, promossa con grande coraggio dall'arcivescovo Alessandro Maria Gottardi. Le operazioni di scavo furono condotte in una serie di interventi successivi tra il 1964 e il 1975, con una lunga parentesi fra il 1969 e il 1973 per complicazioni burocratiche che si risolsero definitivamente quando la competenza primaria nel settore dei beni culturali passò dal Ministero romano dell'Istruzione alla Provincia Autonoma di Trento. In realtà anche nelle fasi intermedie non si interruppe mai la ricerca minuta per l'accertamento dei reperti e l'attività di studio e di documentazione, affidata soprattutto alle pagine della rivista *Studi Trentini di Scienze Storiche* tra il 1967 e il 1975. L'apertura al pubblico degli ambienti ritrovati, corredata dagli opportuni passaggi e dai necessari elementi illustrativi, ebbe luogo nel 1977.

Considerando l'operazione nel suo insieme la sorpresa più grande è stata la scoperta di una chiesa preesistente, che venne sostituita e sommersa dalle strutture del duomo attuale intorno alla metà del secolo XIII. Fu sostituita perfino nella memoria, perché nessun documento ne fa più menzione e gli storici possono registrare solo un caso vistoso di dimenticanza. Fu merito non ultimo degli scavi l'accertamento della cronologia del duomo attuale, che risulta realizzato su progetto totalmente nuovo nella prima metà del secolo XIII. L'attenzione principale dunque si volge alla cronologia e alla morfologia di quella che ormai si suol chiamare «la basilica sotterranea», alla quale si trova consegnata la lunga vicenda della basilica martiriale di S. Vigilio.

Una prima descrizione complessiva, divenuta possibile solo con la scoperta degli ambienti messi in luce nel 1975, accerta l'esistenza di una grande aula cultuale mononavata, larga m. 14 e lunga almeno 43 metri, munita di atrio e impostata a una quota di m. 2,50 sotto il piano della cattedrale odierna. Il suo piano pavimentale è tappezzato da una compagine ininterrotta di loculi tombali (*formae*), disposti in fasce parallele per l'intera lunghezza dell'edificio. Nella porzione orientale si sovrappone ad essa un regolare bema presbiteriale, di m. 6,42 di larghezza (v. Fig. 1). Al corpo anteriore dell'edificio si affiancano due sacelli di forma e dimensione equivalente, muniti di absidina verso oriente e di nicchia rettangolare per arcosolio ricavata nelle parete esterne; i sacelli risultano cronologicamente più tardivi e aggiunti successivamente all'aula. L'intera costruzione presenta inoltre vistose ristrutturazioni medievali con una doppia fila di pilastri protoromanici, sopravvenuti a dividere l'aula in tre navate e l'inserimento di un organismo a crociera, con cripta e relativi accessi, che venne ad incidere profondamente nella zona presbiteriale.

---

2 L'ubicazione della *ecclesia* invece nel frattempo si è riconosciuta inequivocabilmente nel sottosuolo della parrocchiale urbana che s'intitola S. Maria Maggiore.



FIGURA 1. *Basilica del VI secolo: strato pavimentale con rete ininterrotta di formae.*

La cronologia di questi interventi è facilmente attribuibile ai secoli XI e XII; quella dei due sacelli a un'epoca che va tra l'età longobarda e quella carolingia; la porzione più vistosa della costruzione paleocristiana si lasciava inquadrare nel secolo VI, soprattutto in grazia dei reperti epigrafici e dei notevoli frammenti di mosaico pavimentale[3].

## SONDAGGI E STUDI ULTERIORI

A questo punto l'indagine doveva fare ancora un salto di qualità, se voleva risolvere i molti problemi nuovi che l'operazione aveva aperto. Non ultimo di questi era quello dell'individuazione di strutture antecedenti al VI secolo, che potessero avvicinarsi maggiormente ai tempi del fondatore S. Vigilio. Partecipe attivo di questa ulteriore sollecitudine fu fin dall'inizio degli anni Ottanta il prof. Tilo Ulbert, allora docente di Archeologia presso l'Università di Monaco di Baviera, che accettò di discutere ampiamente l'operazione anche sul posto con preziose osservazioni. La ricerca poté avvalersi negli anni 1985-1988 della collaborazione di una sua allieva qualificata, la dott.ssa Astrid Haecker, che operò il riordino sistematico e la schedatura dei

3 Lo stato degli studi a questo punto è presentato riassuntivamente nella piccola guida ROGGER, I., *Il Duomo di Trento*, Trento 1986.

quasi mille frammenti lapidei ricavati dallo scavo. Il debito di riconoscenza verso il prof. Ulbert si estende anche al suo interessamento proseguito negli anni seguenti e al dono di amicizia che da allora ci ha conservato.

Decisivo per l'ultimo sviluppo di uno studio esauriente divenne soprattutto in seguito l'intervento che il dott. Gerhard Seebach di Vienna con il gruppo di amici e collaboratori a lui associato (H. Stadler, B. Kainrath, E. Walde e altri). I vantaggi di una ricerca analitico-muraria condotta con criteri scientifici e con perizia tecnica rigorosa si sono comprovati qui in modo evidente. Fra gli anni 1991-1994 fu operata una serie di sondaggi su punti nevralgici del manufatto, ricavandone un quadro esauriente di unità stratigrafiche e una registrazione sistematica di tutti gli elementi strutturali indicativi. Gerhard Seebach è riuscito così ad accertare in cronologia relativa ben 14 fasi costruttive, collocando l'istallazione della prima aula cultuale cristiana tra la fine del IV secolo e l'inizio del V (v. Fig. 2).

Lo studio delle strutture architettoniche è poi integrato con il contributo di grandi specialisti nei vari settori distinti: l'epigrafia con 42 reperti (a cura del prof. Danilo Mazzoleni), i mosaici pavimentali (a cura del prof. Sergio Tavano), il materiale plastico (a cura della prof.ssa Paola Porta), le testimonianze di pittura murale (dott.ssa Giovanna Fogliardi) e le monete (Enrico Cavada e altri). Viene così messo a disposizione tutto il repertorio di elementi atti a fornire indicazioni utili per la fisionomia e la vita secolare del sacro edificio. L'enorme raccolta di elementi grafici e illustrativi è stata ordinata in modo da consentire al lettore di verificare reperti e interpretazioni e di poter ricostruire idealmente l'indagine. Il tutto ha potuto finalmente vedere la luce nel doppio volume con complessive 625 pagine, pubblicato come edizione del Museo Diocesano Tridentino e presentato al pubblico il 19 aprile 2002[4].

## SIGNIFICATO PRIMORDIALE DELLA BASILICA

Senza volermi diffondere ulteriormente sui contenuti dell'opera, vorrei presentare qui all'attenzione quello che mi sembra il valore significativo di essa nel campo dell'agiografia e dell'archeologia cristiana. I reperti documentano abbondantemente l'esistenza di una grande chiesa martiriale, sorta a Trento in area extraurbana già nel quinto secolo, distinta nelle sue strutture monumentali da quella che doveva essere la chiesa residenziale del vescovo all'interno della cinta muraria romana.

Anche a Trento per l'instaurazione di un culto era indispensabile il possesso della tomba venerata. L'operazione di canonizzazione dei tre missionari uccisi in Anaunia, documentata ampiamente dalle due lettere di S. Vigilio, è pensabile solo in stretta connessione con la loro monumentale sepoltura. Ora non c'è dubbio che le fonti più antiche localizzano decisamente a Trento e non altrove tale presenza. I corpi dei tre santi (non già piccole reliquie avventizie e frammentarie) hanno nella basilica vigiliana una loro presenza massiccia attraverso i secoli, anche se nel Duomo nuovo, ad essa subentrato nel secolo XIII, si registrano strani periodi di eclisse dal momento che essa aveva assunto il carattere prevalente di chiesa cattedrale. Il filo di continuità del culto martiriale è stato comunque documentato in tutti i suoi particolari nel libro.

---

4 *L'antica basilica di S. Vigilio in Trento. Storia Archeologia Reperti*, a cura di ROGGER, I.-CAVADA, E., Trento 2001.

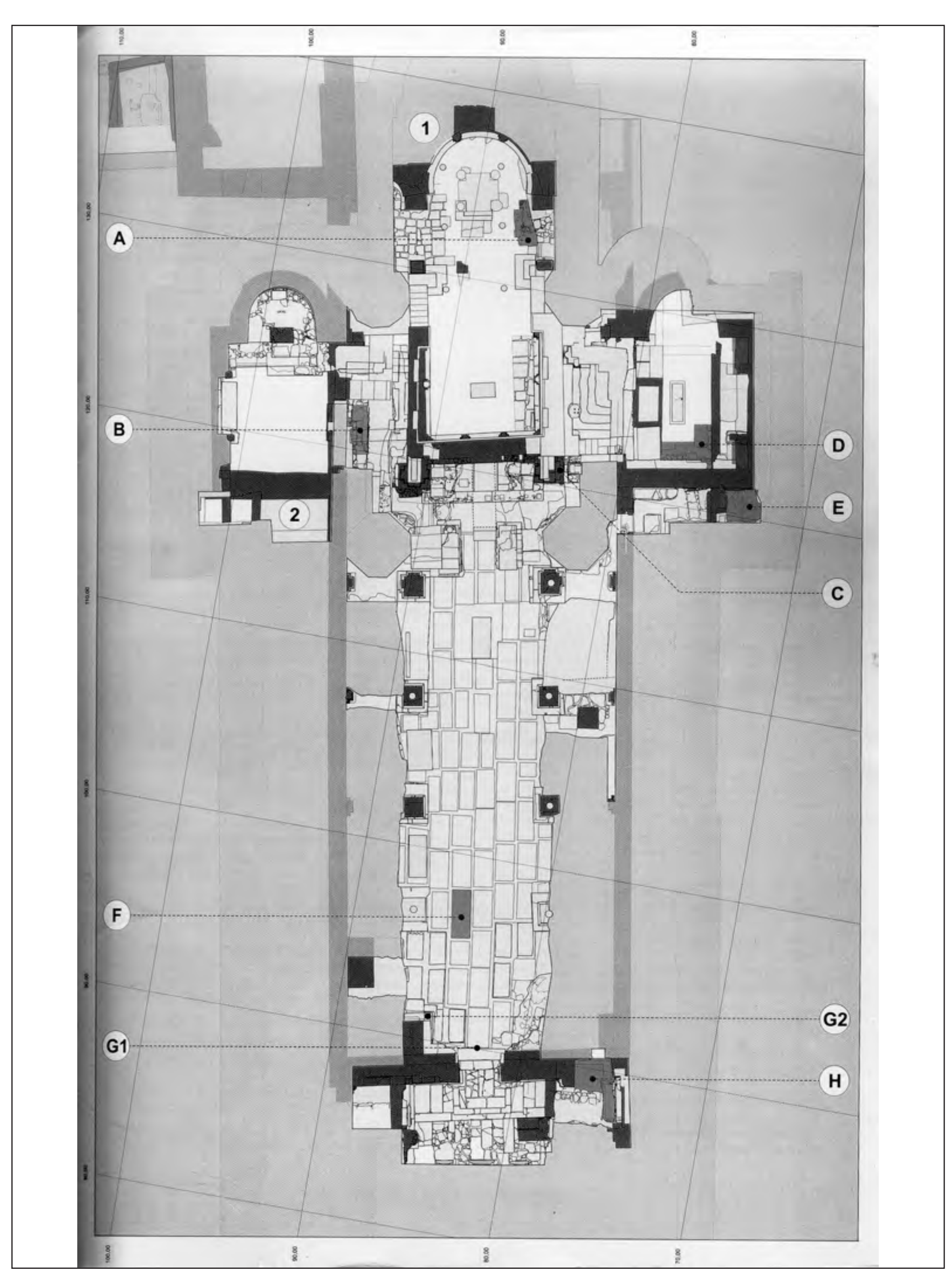



FIGURA 2. *Basilica paleocristiana di S. Vigilio*
*(analisi e disegno delle strutture murarie a cura di G. Seebach)*

Nella sua conformazione, antica e recente, la basilica porta il nome del Patrono diocesano S. Vigilio, il terzo della serie episcopale, al quale si ricollega la cristianizzazione più estesa del territorio. Egli è anche l'unico dei vescovi antichi al quale sia stato tributato un vero culto agiografico, corroborato presto con la creazione di una leggenda che lo immagina trucidato dai pagani nella discosta Val Rendena in modo analogo a quanto era accaduto ai tre missionari di Anaunia nel maggio del 397. La devozione al «martire» e all'eroica figura del vescovo ha messo alquanto in sott'ordine l'altra circostanza testimoniata dalla stessa *Passio* di S. Vigilio, che alla morte del santo lega la sua sepoltura alla basilica da lui costruita fuori della porta urbica, alla quale si lega pure la memoria cultuale dei tre martiri[5].

## CULTO DI S. VIGILIO E SEPOLTURE VESCOVILI AD SANCTOS

La recente ricorrenza del centenario della morte di S. Ambrogio (1997) ha suscitato una maggiore attenzione su quelle che furono le circostanze relative all'origine della basilica ambrosiana di Milano, pensata e voluta dal presule come luogo di sua sepoltura. Come egli narra nella sua lettera alla sorella Marcellina, egli già stava operando la dedicazione di quella chiesa nel 386, quando gli fu espresso il desiderio esplicito di una dedicazione operata con reposizione di reliquie di santi, come egli aveva fatto qualche anno prima nella dedicazione della basilica Apostolorum (poi SS. Nazaro e Celso) sulla via romana. Ambrogio accolse il desiderio e lo poté adempire solo dopo essere riuscito nel ritrovamento (*inventio*) dei resti corporei dei due martiri Gervasio e Protasio, uccisi nella persecuzione di Diocleziano, sepolti in un cimitero extraurbano e quasi dimenticati. La solenne traslazione e tumulazione dei loro resti completò la dedicazione della basilica ambrosiana. Ma il fatto saliente diventa a questo punto quello di una deliberata e poi realizzata sepoltura del vescovo «ad sanctos», tanto da creare un modello determinato e preciso[6].

Il parallelismo tra l'operazione di Ambrogio e il caso di Vigilio con sua sepoltura accanto ai tre martiri è troppo evidente per venir trascurato. Si differenzia, semmai, per un unico particolare. Mentre Ambrogio nella grande Milano poteva sondare le lontane memorie dell'era dei martiri rintracciando le ossa di cristiani uccisi per la loro fede, Vigilio, che nel suo territorio era assolutamente privo di simili ricordi, individuava e riconosceva invece nella sanguinosa fine dei tre missionari un autentico caso di martirio. Applicando la più classica teologia del martirio egli diagnosticava il caso come un evento ben diverso da un banale incidente e lo classificava nell'ordine della storia della salvezza capace di attuare una presenza reale e cospicua del Redentore nella passione dei suoi servi. I martiri da lui canonizzati venivano così a santificare il luogo previsto per la sua deposizione.

L'analogia col caso di Ambrogio induce a riflettere sulla diffusione della pratica di una deposizione di vescovi accanto alle tombe dei martiri, che sta affermandosi rapidamente dopo di allora. In alta Italia prima del caso di Ambrogio si conosce unicamente quello del vescovo Eusebio di Vercelli, il grande campione dell'ortodossia. In vista della sua morte (369 o 371) egli aveva organizzato come luogo per la sua sepoltura una chiesa suburbana in cui aveva deposto le

5 Cfr. ROGGER, I., *Inizi cristiani* (come in nota 1, pp. 490s).

6 L'intera vicenda, con le relative citazioni, è ripresa in *L'antica basilica* (come in nota 4), pp. 599 s. Della recente bibliografia ambrosiana va citato in particolare PASINI, C., *Ambrogio di Milano*, Cinisello Balsamo 1966, pp. 120-125 e p. 235.

spoglie di un martire Teonesto, altrimenti non noto, ma che forse aveva importato egli stesso dal lungo esilio in Oriente[7].

In passato coloro che si occuparono della storia di S. Vigilio e dei martiri di Anaunia hanno generalmente sorvolato su questi temi. La storiografia vigiliana, impostata essenzialmente sugli Atti, guardava piuttosto verso Aquileia che verso Milano. Una storiografia che privilegia invece le fonti più dirette orienta decisamente l'attenzione sull'ambiente di Ambrogio e sulla sua chiesa. Per questo l'analogia con quella che fu la sua sepoltura accanto ai martiri acquista un valore saliente. Guardando a un raggio più ampio della cristianità latina si dovrebbe anche dire che la sepoltura di vescovi ad sanctos non era ancora un costume generalizzato alla fine del secolo IV. Roma stessa conosce le sepolture di papa Silvesto e di Siricio nella basilica del cimitero di Priscilla, ma possiede la memoria significativa di papa Damaso (366-384), il gran cultore delle tombe dei martiri, che nella celebre iscrizione da lui posta nella cosiddetta Cripta dei papi, dichiara di volersi astenere da una sepoltura ad sanctos, temendo di profanare in certo qual modo le loro tombe[8].

Indubbiamente la sepoltura ad sanctos ha molto a che vedere con i primi inizi di un culto tributato al rispettivo personaggio. Lo si può vedere proprio nei casi citati di Eusebio, di Ambrogio e di Vigilio. Sarebbe certo utile a questo punto recensire con maggiore precisione cronologica la serie di notizie relative alla sepoltura di vescovi accanto alle tombe di santi dalla fine del secolo IV in poi, in connessione con le rispettive strutture archeologiche e con il primo sviluppo del loro culto.

Per quanto riguarda Trento l'indagine archeologica degli anni 1964-75 e il complesso degli studi conseguenti hanno avuto il merito di accertare l'esistenza di un insieme di elementi relativi a un culto martiriale localizzato, che non sono certo meno interessanti del culto di San Proculo e di San Zeno a Verona, di quello di Felice e Fortunato a Vicenza o di quello di Santa Giustina e di San Prosdocimo a Padova. Guardando più a distanza oltre l'arco alpino, si dovrebbe spingere lo sguardo fino alla capitale della Retia Secunda, cioè all'Augusta di Sant'Afra, e alle sponde del Noricum Ripense col caso agiografico del martire S. Floriano. Il materiale certo non manca per uno studio comparativo più allargato di questi fenomeni e per una conoscenza più coordinata dei primi inizi cristiani nelle aree urbane e nei territori rurali dell'intero arco alpino.

---

7 CRIVELLA, E. *S., Eusebio di Vercelli. Saggio di biografia critica*, Vercelli 1961, pp. 235-36. CANTINO WATAGHIN, G., *Fonti archeologiche per la storia della chiesa di Vercelli*, in *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, a cura di DAL COVOLO, E.; UGLIONI, R. y VIAN, G. M., Roma 1997, pp. 23-61.

8 Cfr. *L'antica basilica*, (come in nota 4), p. 599.

*Sacralidad y Arqueología,* **Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, págs. 447-457**

# NOUVEAUX EXEMPLES DE «*BÊMA* SYRIEN»

JANINE ET JEAN CH. BALTY

**RESUMEN**

Se contabilizan los «bemas» (también llamados algunas veces: exedra, ambón sirio, trono) de las dos provincias sirias, la Prima o antioquena y la Secunda o apameana. Se recuerdan las explicaciones aducidas para explicar estos monumentos y se aducen nuevos testimonios no tenidos en cuenta antes. Sobre la base de los nuevos datos aportados se sugiere una nueva interpretación más simbólica y acorde con la cultura litúrgica siria.

**ABSTRACT**

An account is made of the «bemas» (a raised platform or tribunal, horseshoe shaped) from the two Syrian provinces, «Prima» (or Antiochene) and «Secunda» (or Apamean). A review is made of the explanations brought forth to explain these monuments and new testimonies are adduced which had not been taken into consideration previously. Based on the new data a new more symbolic interpretation arises and is more in accord with the Syrian liturgical culture.

Le dispositif liturgique si particulier que l'on a souvent appelé jusqu'ici «*bêma* syrien»[1] a parfois été considéré comme plus précisément caractéristique des églises de la province de *Syria Prima,* ou Antiochène; c'est que les exemples en paraissaient, sinon totalement manquer, du moins

1 BUTLER, H. C., *Early Churches in Syria. Fourth to Seventh Centuries* (Princeton, 1929), pp. 214-215, fig. 31 (Kharab Shems) et 216 (Mir'ayeh) le désigne du terme plus vague d'exèdre.

être relativement rares en *Syria Secunda*, ou Apamène[2], au sud d'une ligne qu'un certain nombre d'inscriptions datées selon des ères différentes (ère d'Antioche au nord, ère séleucide au sud) permettent en effet de fixer comme limite entre les deux provinces[3]. On pouvait, de ce fait, raisonnablement considérer que l'église de Hir esh-Sheikh possédait un *bêma* parce que ce village de l'Apamène n'était qu'à quelques kilomètres à peine de la limite territoriale avec l'Antiochène[4]. Mais de nouveaux exemples, venus au jour, ces dernières années, sur des sites nettement plus éloignés de cette frontière administrative, invitent à reprendre le problème, à divers titres d'ailleurs.

## DISPERSION DES ÉGLISES À *BÊMA* EN SYRIE DU NORD

Aux exemples répertoriés dans l'article fondateur de J. Lassus et G. Tchalenko[5], puis dans l'importante monographie en trois volumes de ce dernier[6], exemples appartenant surtout aux Djebels Sem'an, Baricha, Halaqa et el-A'la, s'ajoutent aujourd'hui ceux de plusieurs églises du Djebel Wastani, qui a fait tout récemment l'objet de prospections de la part d'une petite équipe regroupée autour du R.P. Pasquale Castellana[7]. Une note de ce dernier[8] conclut donc à l'existence d'au moins 35 églises à *bêma* pour l'ensemble de ces cinq massifs montagneux; mais cette liste omet l'église Sud de Banasra (Djebel Wastani)[9] et ne prend pas en compte les monuments du Djebel Zawiye qui figurent pourtant dans le recueil posthume de G. Tchalenko, connu de l'auteur, et appartiennent aux villages de Rayan[10], Ruweiha[11] et Djerade[12], non plus que ceux de la steppe (la Chalcidène, dans les volumes de G. Tchalenko) — notamment ceux des villages de Mir'aye[13] et Firdje[14], proches de Ma'arret en-No'man. Tchalenko lui-même arrivait au chiffre de

---

2 SODINI, J.-P., "Les églises de Syrie du Nord", in : *Archéologie et histoire de la Syrie*, II. *La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam*, éd. J.-M. Dentzer et W. Orthmann (Saarbrücken, 1989), p. 355 est assurément trop affirmatif: "l'Apamène est différente: aucun *bêma* n'y a été retrouvé"; cf. également STRUBE, Chr., *Die* "*Toten Städte*". *Stadt und Land in Nordsyrien während der Spätantike* (Mayence, 1996), p. 45 ("nur in diesen Bauten [i.e. "in den Orten, die verwaltungsmässig Antiochia zugeordnet waren"] wurde bis jetzt ein syrisches *Bema* aufgefunden"). Les premiers auteurs à s'être penchés sur le problème l'ont formulé avec plus de prudence : LASSUS, J., "Eglises d'Apamène", *Bull. Etudes Orient*., XXV (1972), pp. 24 ("ce dispositif [= l'ambon] paraît se trouver substitué au bêma des basiliques d'Antiochène"), 25 ("l'absence de bêma") et 34 ("l'absence, au moins probable, du bêma"); TCHALENKO, G., *Eglises syriennes à bêma* (Paris, 1990), pp. 11 ("une exploration attentive ne nous a pas permis jusqu'ici de trouver de bêma dans le Bélus apaméen, alors qu'ils foisonnent dans le Bélus antiochénien, d'où l'on est tenté de conclure que l'Apamène en ignorait l'usage") et 181.

3 Pour cette limite, cf. SEYRIG, H., "Inscriptions grecques", in: TCHALENKO, G., *Villages antiques de la Syrie du Nord*. *Le massif du Bélus à l'époque romaine*, III (Paris, 1958), fig. 7 p. 57 et le commentaire détaillé qu'en fournit LASSUS, J. "Eglises d'Apamène", *cit*., pp. 8-12.

4 DONCEEL-VOÛTE, P., *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban. Décor, archéologie et liturgie* (Louvain-la-Neuve, 1988), p. 133 et n. 31.

5 LASSUS, J. et TCHALENKO, G., "Ambons syriens", *Cahiers archéologiques*, V (1951), pp. 75-122.

6 TCHALENKO, G., *Eglises de village de la Syrie du Nord* (Paris, 1979-1980) et *Eglises syriennes à bêma*, *cit*. (Paris, 1990).

7 PEÑA, I.; CASTELLANA, P. et FERNANDEZ, R., *Inventaire du Jebel Wastani. Recherches archéologiques dans la région des Villes Mortes de la Syrie du Nord* (Jérusalem, 1999).

8 CASTELLANA, P., "Note sul bema della Siria settentrionale", in : *Studia Orientalia Christiana*. *Collectanea*, 25 (Le Caire, 1995), pp. 91-100.

9 Ci-dessous n. 39.

10 TCHALENKO, G., *Villages antiques*, III, fig. 23 p. 61; ID., *Eglises de village*, I, pl. 497-498; ID., *Eglises syriennes à bêma*, pp. 199-200; cf. DONCEEL-VOÛTE, P., *op. cit*., fig. 237 p. 261 et 242 p. 267.

11 TCHALENKO, G., *Eglises de village*, I, pl. 472-480 et II, fig. 338; ID., *Eglises syriennes à bêma*, pp. 191-192.

12 ID., *Eglises de village*, I, pl. 481-487, 492-496 et II, fig. 350-351; ID., *Eglises syriennes à bêma*, pp. 195-196.

41 bêmas (dont un en Euphratésie et quatre en Chalcidène)[15]. Chr. Strube parle de 45 monuments de ce type dans l'ensemble du Massif Calcaire[16]. J.-P. Sodini avance le chiffre de 50 "sur tout le territoire des provinces de Syrie et l'Euphratésie"[17]. Quoi qu'il en soit de ces décomptes, on ajoutera aux listes les plus complètes fournies à ce jour, à la suite de découvertes récentes dans la vallée de l'Oronte et les marges arides, les noms d'Apamée même — la capitale de la province de *Syria Secunda*[18] —, de Hir esh-Sheikh[19], d'Umm Harteyn[20], de Qumhane[21] et de Tayyibet el-Imam[22], ces trois derniers villages situés à plus de 50 km à l'intérieur de la province. On ne peut donc plus soutenir — et c'est un premier constat qui ne manque pas d'intérêt — que le *bêma* caractérise essentiellement la Syrie Première, puisque le chef-lieu même de la province de Syrie Seconde en a livré un exemplaire et qu'au moins quatre autres monuments[23] en attestent l'existence dans cette province qui avait jusque-là paru l'ignorer.

A Apamée, un *bêma* est apparu dans la grande basilique hors-les-murs qu'une inscription inédite, malheureusement très fragmentaire, autorise à considérer comme l'église Saint-Maurice[24]. Dans l'abside, deux tombes aux parois soigneusement construites pourraient être rattachées au martyre du saint et de son fils; un sarcophage occupe également le fond de la chapelle annexe sud. Le R.P. Castellana notait que plusieurs églises à *bêma* (22 sur les 35

---

13 ID., *Eglises de village*, I, pl. 360 et II, fig. 559-560; ID., *Eglises syriennes à bêma*, p. 233.

14 ID., *Eglises de village*, I, pl. 361 et II, fig. 561-562; ID., *Eglises syriennes à bêma*, p. 235; cf. DONCEEL-VOÛTE, P., *op. cit.*, fig. 55 p. 87.

15 TCHALENKO, G., *Eglises syriennes à bêma*, p. 7; mais il y ajoute, p. 325, cinq monuments "non étudiés" qui lui ont été signalés par la Direction générale des antiquités de la Syrie du Nord (Alep) et par Chr. Strube — d'où le chiffre donné par elle, ci-dessous et n. 16.

16 STRUBE, Chr., *op. cit.*, p. 41.

17 SODINI, J.-P., *loc. cit.*, p. 355.

18 Cf. ci-dessous, n. 24.

19 DONCEEL-VOÛTE, P., *op. cit.*, p. 132 et fig. 85 (plan de l'église).

20 *Ibid.*, p. 193 ("exèdre") et fig. 165 (plan de l'église).

21 Fouille de sauvetage du regretté Raïf el-Hafez; mosaïques déposées au musée d'Apamée (Qal'at el-Mudiq).

22 ZAQZUQ, A. et PICCIRILLO, M., "The Mosaic Floor of the Church of the Holy Martyrs at Tayibat al-Imam - Hamah, in Central Syria", *Liber Annuus*, XLIX (1999), pp. 453-454, fig. 3 et 10, plan I face à la p. 448 (plan de l'église).

23 Ce chiffre est, très vraisemblablement, à revoir à la hausse : deux des sites retenus par TCHALENKO, G., *Eglises syriennes à bêma*, *cit.*, pp. 229, 233 et 235 comme étant en Chalcidène — Mir'aye et Firdje —, à proximité immédiate de *Taroutia Emporôn* (Qerratin), τῆς Ἀπαμέων ἐνορίας, appartiennent très certainement à l'Apamène et donc à la Syrie Seconde (cf. déjà DUSSAUD, R., *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale* [Paris, 1927], pp. 201-202 et DEVREESSE, R., *Le patriarcat d'Antioche depuis la Paix de l'Eglise jusqu'à la conquête arabe* [Paris, 1945], pp. 186, 188). L'hésitation est permise à propos de Djerade, que DEVREESSE, R., *op. cit.*, p. 185 compte également parmi les villages de l'Apamène; à moins que la limite entre les deux provinces civiles et ecclésiastiques ne soit marquée par le *wadi* qui sépare Djerade de Dana, très certainement en Apamène (cf. LASSUS, J.,, *loc. cit.*, p. 12 et pl. X). Si l'on ajoute à cela les exemples de Mudjleyya et de Shinsharah, tous deux en Apamène, signalés par Chr. Strube à TCHALENKO, G., *Eglises syriennes à bêma*, p. 325 mais demeurés inédits, ce serait un total de neuf ou dix bêmas que l'on rencontrerait à ce jour dans cette province. On se gardera donc de raisonner comme le fait TCHALENKO, G., *ibid.*, p. 229 qui, sous prétexte que le bêma est "usuel" en Syrie Première mais n'avait pas été trouvé jusque-là dans les églises d'Apamène, "inclin[ait] à penser que [les sites de Mi'raye et de Firdje] se trouv[aient] encore aux confins de la Syrie Première, c'est-à-dire dans la Chalcidène".

24 C'est l'édifice partiellement dégagé en 1937: MAYENCE, F., "La VIe campagne de fouilles à Apamée", *L'Ant. class.*, VIII (1939), p. 206 = *Bull. Musées roy. Art et Hist.*, 3e sér., X (1938), pp. 105-106. Fouilles de la Direction Générale des Antiquités et Musées, 1993 (Abd. Zaqzouq); nettoyage et relevé de sauvetage après destruction de la mosaïque, 1994 (W. Khoury).

exemples enregistrés) comportaient soit un sarcophage dans leur cour, soit une tombe "gentilice" ou un hypogée à proximité immédiate de l'édifice[25] — ce qui l'amenait à considérer qu'il puisse s'agir là de sépultures de bienfaiteurs insignes de la paroisse, de ces bienfaiteurs dont le *bêma* constituerait selon lui, à la manière de ce qui se passait, il n'y a guère, dans certaines églises orthodoxes de Syrie et du Liban, l'emplacement privilégié, lors des offices, entre le chœur et le reste des fidèles[26]. On doutera cependant que telle soit, en réalité, la fonction de cette étrange "construction"[27]. Les transformations successives qui modifièrent, au cours des siècles, l'exemplaire de Resafa[28], par exemple, indiquent bien, ce me semble, qu'il y a là un dispositif liturgique, non un simple emplacement réservé pour une famille en vue de la ville ou du village. C'est ce que montre aussi, à suffisance, dans la plupart des cas[29], à côté du trône vide — sorte de lutrin incliné pour l'exposition de l'Evangéliaire — et de placards destinés à ranger des livres liturgiques, la présence d'un autel ou d'une simple table et d'un ciborium à l'intérieur même du chancel de Behyo[30], de Kafr Nabo[31], de Resafa[32] ou de Serdjible[33], voire d'un ambon demi-circulaire à Fafertin[34]. Comme dans tous les exemples précédemment connus, le *bêma* occupe le centre même de la nef[35]: la troisième travée, le plus souvent, dans le cas des basiliques à colonnes; la seconde dans le cas des basiliques à piliers. Il a donc un emplacement fixe dans ces édifices, ce qui conduit aussi à exclure tout usage "profane" et plaide en faveur d'une fonction liturgique précise[36], quelle qu'elle soit. Il ne saurait être question d'y revenir ici. Le point a été fait à différentes reprises tant par les archéologues que par les spécialistes de la liturgie auxquels nous nous contentons de renvoyer[37].

---

25 CASTELLANA, P., *loc. cit.*, pp. 99-100.

26 *Ibid.*, p. 98.

27 Les *bêmas* de Rayan et d'Umm Harteyn ne nous sont connus que par le dessin et la forme des tapis mosaïqués dans la nef de ces églises; avec DONCEEL-VOÛTE, P., *op. cit.*, p. 266 et n. 13 p. 511, on y verra l'emplacement de simples structures en bois placées à même le pavement, avant que ne se développe l'usage d'estrades plus monumentales; cf. TCHALENKO, G., *Eglises syriennes à bêma*, p. 320 pour l'évolution chronologique de ces dispositifs et la date relativement ancienne de celui de Rayan ("fin du IVe siècle", *ibíd.*, p. 199), qu'une inscription de la nef permet de fixer plus précisément en 417 ( SEYRIG, H., *loc. cit.*, n° 39d p. 38 et fig. 23).

28 ULBERT, Th., *Die Basilika des Heiligen Kreuzes in Resafa-Sergiupolis = Resafa*, II (Mayence, 1986), pp. 25-32, fig. 11-16a-b.

29 TCHALENKO, G., *Eglises syriennes à bêma*, pp. 259-285 .

30 *Ibid.*, pp. 262-263; cf. ID., *Eglises de village*, *cit.*, I, pl. 401, 403, 405, 407, 411-414 et II, fig. 267.

31 ID., *Eglises de village*, I, pl. 145-146, 150-151, 155-161 et II, fig. 23.

32 *Ibid.*, I, pl. 501-543; II, fig. 362-389; ID., *Eglises syriennes à bêma*, pp. 209-211; cf. à présent, pour une reconstitution des deux (et non trois) phases successives, ULBERT, Th., *op. cit.*, fig. 11, 13 et 16a-b.

33 TCHALENKO, G., *Eglises de village*, I, pl. 256-270 et II, fig. 146-150.

34 *Ibid.*, I, pl. 82-96 et II, fig. 43-45.

35 "L'implantation du bêma dans l'église est déterminée par l'intersection des diagonales, soit de l'édifice entier, soit de la nef. Tantôt, c'est la face antérieure du bêma que l'on place sur cette intersection, tantôt, c'est le centre de la plate-forme"; cf. TCHALENKO, G., *Eglises syriennes à bêma*, p. 240 et, pour le détail même de cette implantation dans l'église, les tableaux et figures des pp. 241-256.

36 C'est ce qu'en déduisait déjà TCHALENKO, G., *ibid.*, p. 240; cf. également STRUBE, Chr., *op. cit.*, p. 43.

37 Entre bien d'autres, cf. LASSUS, J. et TCHALENKO, G., *loc. cit.*, pp. 75-122 et SCHNEIDER, A. M., "Liturgie und Kirchenbau in Syrien", in : *Nachricht. Akad. Wiss. Göttingen*, Phil.-hist. Kl. (1949), pp. 53-57; plus récemment: TAFT, R. F. "Some Notes on the Bema in the East and West Syrian Traditions", *Orientalia Christiana Periodica*, XXXIV.2 (1968), pp. 326-359; DONCEEL-VOÛTE, P., *op. cit.*, pp. 510-515; SODINI, J.-P., *loc. cit.*, pp. 355-356; STRUBE, Chr. *op. cit.*, pp. 41-44.

## CARACTÉRISTIQUES NOUVELLES ET CHRONOLOGIE

A la recherche de caractéristiques susceptibles d'éclairer cette fonction encore très discutée, on relèvera cependant de nouveaux faits. Il a souvent été remarqué déjà que, dans des villages possédant plusieurs églises, une seule de celles-ci dispose d'un *bêma*[38]. Les exemples du Djebel Wastani révélés par les travaux du R.P. Castellana permettront sans doute, un jour ou l'autre, d'aller plus loin dans l'interprétation de cette particularité. Banasra et Fassuq ont, en effet, des églises jumelées, séparées par une vaste cour[39]: sur les deux sites, l'église Sud paraît la plus ancienne (Ve siècle en tout cas) et c'est une basilique à colonnes, tandis que l'église Nord, plus récente (fin Ve ou début du VIe siècle), est un édifice à piliers. Dans les deux cas, le *bêma* est dans l'église Sud; il paraît donc lié, sinon à un type même de construction — puisqu'il existe plusieurs cas de *bêma* dans des édifices à piliers —, du moins à une époque déterminée[40] et sans doute à une liturgie particulière[41], puisque ces églises jumelées pourraient bien avoir été "complémentaires" dans leurs fonctions et qu'on a en tout cas déjà remarqué, par ailleurs, l'absence de *bêma* dans les églises conventuelles[42].

## LE NOM ET LA CHOSE

Le nom même de *bêma* ne s'est que progressivement imposé parmi les spécialistes. H.C. Butler désignait simplement ce dispositif du nom d'exèdre[43]. On a parfois parlé, par la suite, de *bêma* -exèdre ou d'ambon syrien. C'est G. Tchalenko qui a conduit à imposer le terme de *bêma*, qu'utilisent aujourd'hui, en prenant soin de l'expliquer, la plupart des auteurs. Or voici qu'une inscription sur mosaïque, dans l'église de Tayyibet el-Imam, semble donner à ce dispositif le nom de θρόνος. M. Piccirillo, qui la publie, n'hésite pas à considérer que c'est là le nom même de celui-ci[44]; et il rappelle, fort à propos, qu'une inscription de Zebed le mentionnait de la même façon en syriaque[45]. Il y a cependant lieu d'examiner de plus près l'emplacement de ces deux textes dans leur église respective.

---

38 TCHALENKO, G., *Villages antiques de la Syrie du Nord, cit.*, I (Paris, 1953), p. 355 ("il n'existe qu'un seul bêma dans chaque agglomération"); ID., *Eglises syriennes à bêma*, p. 327 ("nous n'avons jamais observé deux bêmas dans une même localité"); cf. SODINI, J.-P., *loc. cit.*, p. 355.

39 KHOURY, W. et CASTELLANA, P., "Frühchristliche Städte im nördlichen Jebel Wastani (Sirien)", *Antike Welt*, XXI.1 (1990), pp. 14-**25**; PEÑA, I.; CASTELLANA, P. et FERNANDEZ, R., *Inventaire du Jebel Wastani*, *cit.*, pp. 54-56 (Banasra), 73-76 (Fassuq) et fig.

40 STRUBE, Chr., *op. cit.*, p. 44 considère en effet qu'il y a là une différence chronologique et que le bêma, remplacé au VIe siècle par l'ambon dans quelques églises du Massif Calcaire (cf. à Bafetin; TCHALENKO, G., *Eglises syriennes à bêma*, p. 142 et ID., *Eglises de villages*, I, pl. 220-221, 224-227 et II, fig. 363-364, 369-372), se serait maintenu jusqu'à cette date dans l'Est du pays, alors même que la liturgie qui en sous-tendait l'existence était abandonnée à Antioche.

41 STRUBE, Chr., *op. cit.*, p. 43 met la présence d'un ciborium au-dessus de la table du *bêma* — ciborium dont aucune église de la région ne semble être pourvue au-dessus de l'autel eucharistique —en rapport avec le culte des reliques et l'adoration des saints.

42 TCHALENKO, G., *Villages antiques de la Syrie du Nord*, I, n. 3 p. 355; ID., *Eglises syriennes à bêma*, pp. 240 ("les églises monastiques [...] ne contiennent pas de bêma") et 327; cf. SODINI, J.-P., *loc. cit.*, p. 355.

43 Cf. ci-dessus, n. 1.

44 PICCIRILLO, M. in : ZAQZUQ, A. et PICCIRILLO, M., *loc. cit.*, n° 4 pp. 452-454 et fig. 38.

45 *Ibíd.*, p. 453 et n. 16.

Le premier, une dédicace familiale, signale qu'a été pavé de mosaïque τὸ ὀπίσσου τοῦ θρόνου, "l'espace situé à l'arrière du trône". Il répond, en réalité, à une autre dédicace[46], celle d'Alexandra, qui, avec Theodosios, Promôtô, Karteria et toute sa maison, a fait mosaïquer τὸ πρὸ τῆς κόνχης (pour κόγχης), "l'espace situé devant l'abside". Dans la nef de l'église, ce dernier tapis représente un peu moins du tiers oriental du vaisseau, le "*bêma*" en occupe le tiers central et la première mosaïque un gros tiers occidental (**fig. 1**). Les mots τὸ ὀπίσσου τοῦ θρόνου semblent donc s'appliquer à toute la partie de la nef située à l'arrière du *bêma* qui serait dès lors désigné du nom de θρόνος, de la même manière que, dans l'autre inscription, l'expression τὸ πρὸ τῆς κόνχης indique sans conteste que l'ensemble de ce tapis qui précède l'abside a été offert par les différents membres de la famille d'Alexandra. On remarquera toutefois que l'inscription mentionnant le θρόνος figure dans l'octogone axial placé immédiatement à l'arrière de l'endroit où ces *bêmas* syriens présentent habituellement un trône, dont l'utilisation dans la liturgie a, elle aussi, suscité bien des débats[47]. L'inscription de Tayyibet désigne-t-elle dès lors l'ensemble de l'estrade ou ce seul élément du mobilier liturgique? La réponse n'est assurément pas facile à donner. Mais, placé comme il l'est au revers de ce trône, le texte pourrait bien ne se référer qu'à celui-ci, compte tenu de son importance sur l'estrade — ce qui n'empêcherait pas l'inscription de désigner, bien évidemment, tout le tapis mosaïqué.

A Zebed, le mot est inscrit sur le rebord d'une des plaques de chancel de l'estrade, sur son front oriental. Désigne-t-il pour autant, à nouveau, l'ensemble du dispositif ? Ce chancel n'a été dégagé que très partiellement par l'expédition de Princeton[48]; chaque plaque mise au jour portait, sur un, deux ou trois des côtés de la moulure d'encadrement, un texte grec ou syriaque[49]; nombreuses sont celles qui demeurèrent enfouies et ne nous sont pas parvenues. Il est donc malaisé de juger de la signification de cette mention d'un trône sur une seule de ces plaques en regard d'un dispositif aussi complexe.

On rappellera enfin, avec M. Piccirillo[50] qui n'en tire pourtant pas d'argument en ce sens, qu'Eusèbe de Césarée, dans un passage relatif à la pompe introduite par Paul de Samosate dans l'église, distingue clairement βῆμα μὲν καὶ θρόνον ὑψελόν[51]. Si ce dernier texte se réfère bien à une organisation liturgique de ce genre (mais, alors, comment tant de *bêmas* ont-ils subsisté dans ces provinces de Syrie Première et de Syrie Seconde après la reprise en main chalcédonienne ?), l'inscription de Tayyibet ne fournirait aucune preuve explicite de la désignation de l'estrade comme θρόνος.

---

46 *Ibíd.*, n° 2 pp. 450-451 et fig. 37.

47 A la suite de TCHALENKO, G., *Eglises syriennes à bêma*, pp. 260-261, 265-281 et fig. *passim*, SODINI, J.-P., *loc. cit.*, p. 355 rappelle que "le trône [...], pourvu d'un dossier haut et dont la paroi externe est souvent très moulurée, n'a pas de siège à proprement parler mais un plan incliné convenant mieux à l'exposition d'un objet, croix ou livres saints"; cf. également STRUBE, Chr., *op. cit.*, pp. 43 et 44.

48 Cf. le plan de l'église commodément repris par BUTLER, H. C., *op. cit.*, fig. 38 p. 39; à sa suite, cf. également TCHALENKO, G., *Eglises de village*, I, pl. 555-557; ID., *Eglises syriennes à bêma*, fig. 35 p. 255.

49 BUTLER, H. C., *op. cit.*, fig. 217 p. 216 et 277 p. 243.

50 PICCIRILLO, M., *loc. cit.*, p. 453.

51 EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, 30, 9 (éd. et trad. G. Bardy, tome II, Paris, "Sources chrétiennes", 1955).

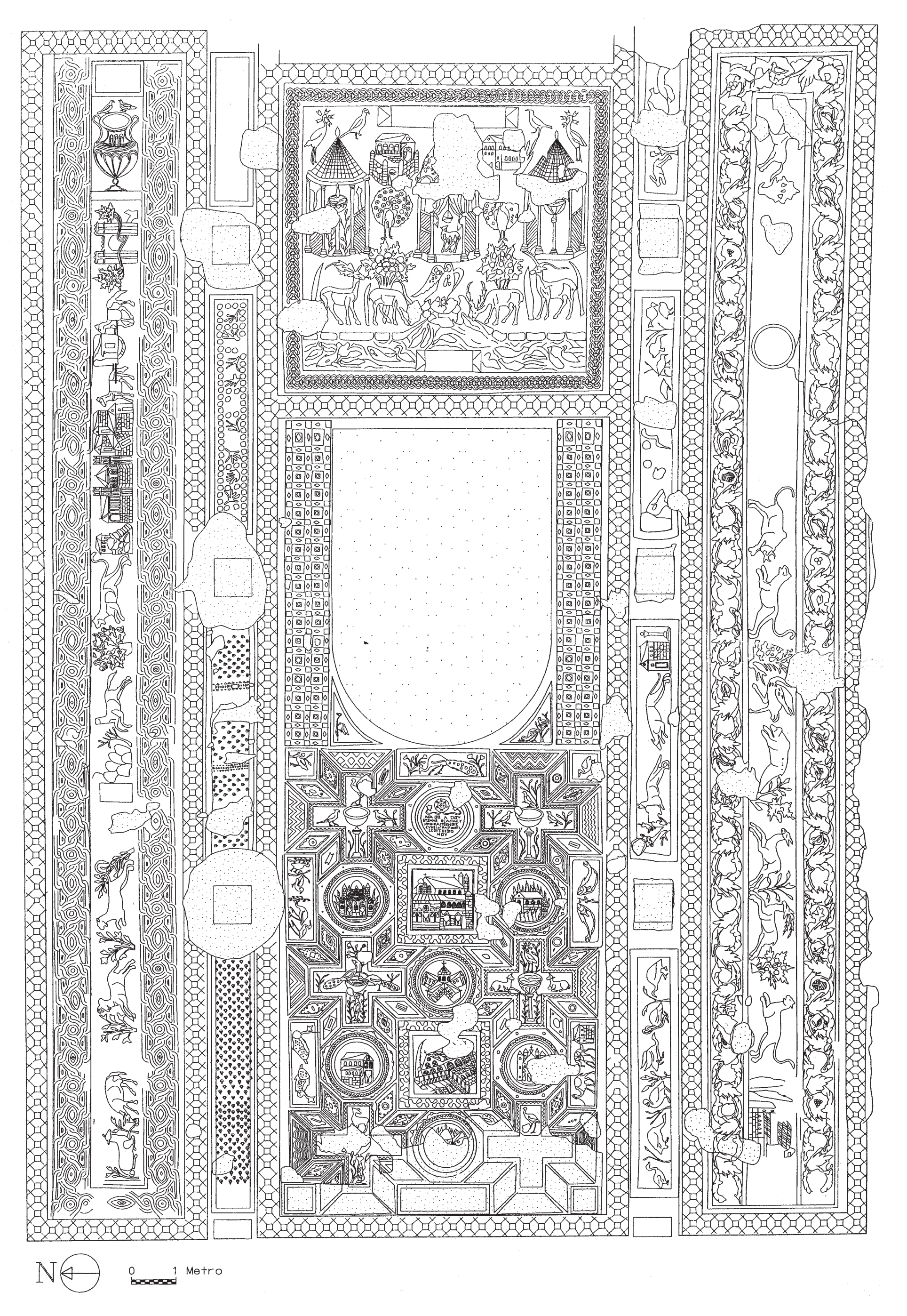



FIGURA 1. *Plan du pavement mosaïqué de l'église de Tayyibet el-Imam (G. Micalizzi et N. Puglisi, d'après A. Zaqzuq et M. Piccirillo, loc. cit., plan I face à la p. 448).*

## L’INSCRIPTION DE TAYYIBET EL-IMAM

L’occasion nous est également offerte, de la sorte, de reprendre sur un autre point — et un simple problème d’édition — le texte même tel qu’il a été procuré dans le *Liber Annuus* de 1999. Les éditeurs transcrivent ainsi l’inscription:

ΑΡΑ ΟΘ Λ ΣΙΟΥ (Θεοδοσίου)
εὐξάμενος ἅμα συ-
μβίω καὶ τέκνοις
ἐψήφωσεν τὸ ὀπί-
σσου τοῦ θρό-
νου

et traduisent[52]: “... of Theodose praying God with (his) wife and sons paved with mosaics (the area) behind the throne”. Justifiant, en quelque sorte, une réelle difficulté de lecture à la première ligne[53], ils notent aussi: “The first lines had been badly restored”. Nous ne sommes pas assurés qu’il s’agisse là d’une véritable restauration. A la ligne 2, le ξ d’ εὐξάμενος, plus pâle que les autres lettres et presque évanescent sur les photographies publiées[54] — comme sur le dessin[55], qui l’a indiqué en traits plus fins —, doit avoir été exécuté, comme il arrive sur d’autres mosaïques, avec des tesselles d’une couleur moins soutenue. A y regarder de très près, c’est également ce qui se passe à la première ligne, où l’on distingue clairement α (ΟΥ liés) entre ΑΡΑ et ΟΘ et un Α (de même forme, très exactement, que ceux de la ligne 2) entre Λ et ΣΙΟΥ; moins distinctement peut-être, nous lisons également un Α entre ΟΘ et Λ. La diphtongue ΟΥ pourrait bien avoir été corrigée après coup par le mosaïste, qui a remplacé des tesselles noires par des tesselles blanches, analogues à celles du fond, pour annuler son premier texte; d’ἀράου, il a fait ἀράο — pour ἀρῶ. Les deux autres lettres évanescentes, elles, ne se distingueraient pas du ξ d’ εὐξάμενος et feraient partie du texte original. Il y aurait donc lieu d’en tenir compte. Le texte s’établirait, selon nous, comme suit:

᾽Αρα {ου} ο Θαλασίου·
Εὐξάμενος κτλ...

Et nous le traduirions: “Prie pour Thalas(s)ios. Après en avoir fait vœu avec (son) épouse et (ses) enfants, il a fait paver de mosaïque l’ (espace situé) à l’arrière du trône”. L’inscription[56] s’alignerait alors sur toutes celles qui attirent l’attention des fidèles sur le ou les donateurs, ou invoquent le Christ afin qu’il se souvienne d’eux. A Tayyibet même, deux textes du bas-côté nord[57]

---

52 ZAQZUQ, A. et PICCIRILLO, M., *loc. cit.*, p. 452.

53 FEISSEL, D. in : *Bull. épigr.* (2002), n° 462 = *REG*, CXV, en déduit : “le nom du dédicant, déformé par une restauration antique, pourrait être Maras”.

54 ZAQZUQ, A. et PICCIRILLO, M., *loc. cit.*, pl. III et fig. 38.

55 *Ibid.*, p. 452.

56 Pour la construction même, on en rapprochera deux des inscriptions de Rayan (H. SEYRIG, *loc. cit.*, n[os] 39c-d p. 38) : Κύριε, μνήσθητι Εὐσεβίου (inscr. 39c; ou Φλ. Λιβανίου, inscr. 39d), ὅτι εὐξάμενος ἅμα τοῦ οἴκου αὐτοῦ ἀνενέωσεν τὸ μέρος αὐτοῦ τῆς ψηφώσεως.

57 *Ibid.*, n[os] 5 et 6 p. 454, fig. 39-40.

appartiennent à cette dernière catégorie. Ailleurs, d'autres formules, du genre de Ἱκετεύω σε τὸν εἰσιόντα[58], se rapprocheraient de celle ici reconstituée, même si nous n'en connaissons pas d'absolument identiques à ce jour.

## JÉRUSALEM TERRESTRE ET JÉRUSALEM CÉLESTE

Ce serait aussi l'occasion de revenir, en quelques mots, sur le sens même du riche programme décoratif de l'église de Tayyibet. Le chœur est, on le sait, dans un édifice chrétien, la partie la plus sacrée du monument. Et, dès les premiers siècles, toute une symbolique s'est progressivement mise en place pour conférer également une signification particulière aux autres parties de l'édifice; différents textes en témoignent, dont plusieurs d'origine syrienne. Ils ont été souvent regroupés et commentés et ce n'est pas le lieu d'en reprendre l'exégèse dans le détail[59]. Pour les uns comme pour les autres, le sanctuaire proprement dit, le Saint des Saints — l'abside ou κόγχη —, est le ciel, "le Ciel des Cieux" chez Narsès d'Edesse[60]; le Paradis occupe la partie orientale de la nef, au niveau même (*qestrômô* des textes syriaques) ou immédiatement au pied de l'abside; le reste de la nef figure la Terre — c'est la Jérusalem terrestre, par opposition à la Jérusalem céleste, celle de l'*Apocalypse* (21, 2 et 10-21).

Dans l'église de Tayyibet, le tapis mosaïqué qui précédait l'abside[61] (**fig. 2**) comportait, à l'ouest, en un premier registre, la représentation des quatre Fleuves du Paradis, auxquels se désaltèrent des cerfs (au-dessus de la source des fleuves, un aigle); au centre, au deuxième registre, l'Agneau divin (*Apoc*. 21, 22) dans un tabernacle voûté flanqué, de chaque côté, d'un paon faisant la roue, d'un édicule abritant une fontaine — édicule dont le couronnement pyramidal est surmonté d'un phénix — et de vignettes des villes de Bethléem et de Jérusalem. On ne saurait douter de la signification eschatologique du panneau, clairement soulignée par Mme R. Farioli Campanati[62]**.** C'est bien là la vision de l'*Apocalypse* de Jean. Et le grand panneau mosaïqué qui fait suite au *bêma* et occupe tout le reste de la nef (**fig. 3**) doit, sans nul doute, être interprété dans le même contexte. Il comporte, dans une savante composition d'octogones flanqués de croix et de carrés adjacents[63], six médaillons circulaires au centre des octogones et deux tableaux carrés, représentant des églises. Dès leur découverte, l'attention s'est portée sur un de ceux du centre où se voit une église à plan central et quatre vaisseaux rayonnants que l'on a pu prendre pour une illustration du martyrion de saint Syméon, à Qal'at Sem'an[64]; mais l'église de

58 GATIER, P.-L., *Inscriptions de la Jordanie*, 2. *Région centrale* (Paris, 1986) = *IGLS* XXI, n° 71 p. 85 (Mont Nébo).

59 Pour la Syrie, ils ont été commodément repris et discutés par DONCEEL-VOÛTE, P., *op. cit*., pp. 485-488 (pour l'ensemble de l'église) et 514-515 (pour le *bêma*).

60 *Ibid*., p. 485.

61 ZAQZUQ, A. et PICCIRILLO, M., *loc. cit*., pp. 445-446, pl. VI, fig. 3-9 et plan I face à la p. 448.

62 FARIOLI CAMPANATI, R., "Jerusalem and Bethleem in the Iconography of Church Sanctuary Mosaics", in : *The Madaba Map Centenary, 1897-1997*, éd. M. Piccirillo et E. Alliata (Jérusalem, 1999), pp. 173-177; EAD., "Città, edifici e strutture architettoniche nei mosaici pavimentali del Vicino Oriente : Giordania e Siria", *Felix Ravenna*, CXLV-CXLVIII (1993-1994), pp. 271-289.— Contrairement à ce qu'écrit l'auteur, il ne s'agit pas de la mosaïque du *bêma*; celui-ci s'inscrivait dans une mosaïque purement géométrique.

63 *Le décor géométrique de la mosaïque antique*, éd. C. Balmelle *et al*., I (Paris, 1985), pl. 179a.

64 ZAQZOUQ, A., "Les découvertes de Tayyibat al Imâm", *Syria*, LXIX (1987), p. 332; BLAZQUEZ, J. M., "Urbanismo y arquitectura en los mosaicos romanos y bizantinos del Oriente", *Academia. Bol. Real Acad. Bellas Artes S. Fernando*, n° 85 (1997), p. 131.— Mais ZAQZUQ, A., "Nuovi mosaici pavimentali nella regione di Hama", in : *Arte profana e arte sacra a Bisanzio* = *Milion*, III (1995), p. 239, a bien noté, à la suite de la découverte de l'inscription datée dans l'abside, que la chose était évidemment impossible.

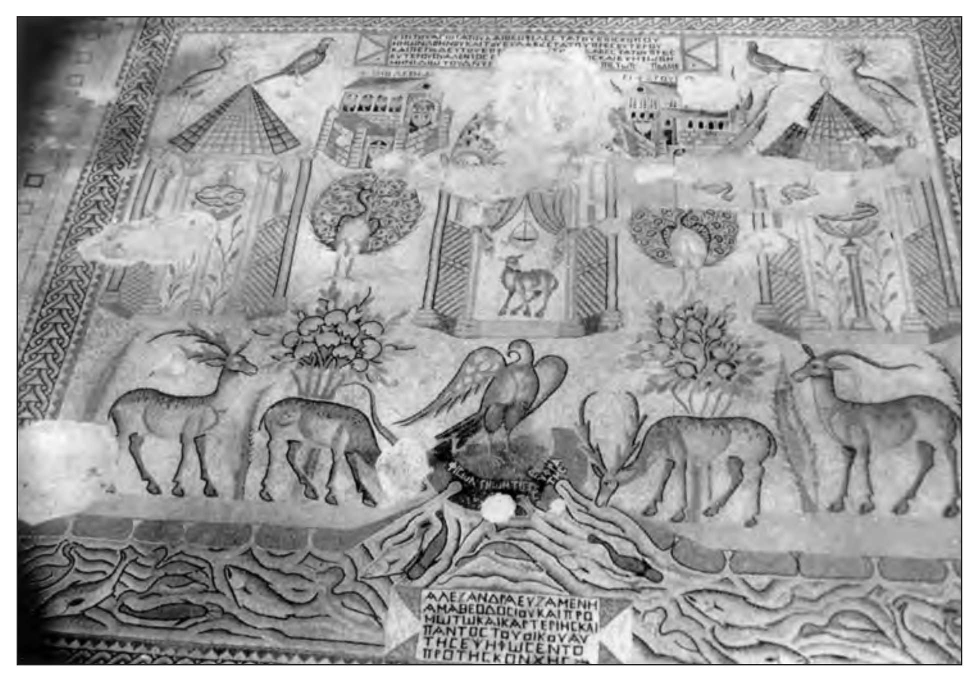



FIGURA 2. *Tapis mosaïqué de la nef, au-devant de l'abside (photo M. Piccirillo).*



FIGURA 3. *Tapis mosaïqué de la nef, derrière le* bêma *(photo M. Piccirillo).*

Tayyibet date de 442[65] et Syméon ne mourut qu'en 459[66]. Y verra-t-on, comme sur les bordures de Ma'in[67] et d'Umm er-Rasas[68], avec les sept autres monuments de ce panneau, une des églises de la région? Ne s'agirait-il pas plus simplement, dans l'esprit même du programme de tout ce pavement de la nef, des différentes églises de Jérusalem, de la Jérusalem terrestre, répondant ainsi à la Jérusalem céleste où il n'est "point de temple, car le Seigneur Dieu tout-puissant et l'Agneau en sont le sanctuaire"(*Apoc*. 21, 22) ? C'est ce que, sans aller jusqu'à tenter d'identifier ces édifices — car ils ne sont peut-être que symboliques, eux aussi—, nous serions tentés de suggérer[69].

65 Et non de 447, comme l'écrit PICCIRILLO, M., *loc. cit*., n° 1 p. 450 par distraction (754 Sél. = 442).

66 FESTUGIÈRE, A.-J., *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie* (Paris, 1959), pp. 365-369.

67 PICCIRILLO, M., "Le antichità bizantine di Ma'in e dintorni", *Liber Annuus*, XXXV (1985), pp. 345-349, plan Ib et photos 4-6; ID., *The Mosaics of Jordan* (Amman, 1993), pp. 196-201, fig. 296-299, 303-306 et 308-310.

68 PICCIRILLO, M., *The Mosaics of Jordan*, *cit*., pp. 218-231, fig. 344-358; DUVAL, N., "Le rappresentazioni architettoniche", in : PICCIRILLO, M. et ALLIATA, E., *Umm al-Rasas Mayfa'ah*, I. *Gli scavi del complesso di Santo Stefano* (Jérusalem, 1994), pp. 165-230, fig. et pl. I-XXXIII.

69 Nous devons l'illustration de cet article à l'amitié de Michele Piccirillo. Qu'il en soit à nouveau remercié !

*Sacralidad y Arqueología,* **Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, págs. 459-472**

# LAS CORONAS DE DONACIÓN REGIA DEL TESORO DE GUARRAZAR: LA RELIGIOSIDAD EN LA MONARQUÍA VISIGODA Y EL USO DE MODELOS BIZANTINOS

José Antonio Molina Gómez
Universidad de Valencia

**SUMARIO**

Este artículo pretende explicar el uso de coronas votivas en la Hispania Visigoda a través de los ejemplos bien conocidos de Guarrazar, —en especial la coronas donadas por les reyes Suintila (621-631) y Recesvinto (649-672)—, y ponerlos en relación con el marco general de Europa Occidental y el Imperio Bizantino.

**Palabras claves:** Coronas votivas, Guarrazar, Reino Visigodo.

**SUMMARY**

The aim of this article is to explain the use of votiv Crowns in Spain during the Visigothic Kingdom, through the well-known exemples of Guarrazar founds —especially the crowns offered by the Kings Suinthila (621-631) and Reccesuinth (649-672)— and to connect them with the general background of West Europe and Byzantium.

**Key words:** Votiv Crowns, Guarrazar, Visigothic Kingdom.

## 1. INTRODUCCIÓN Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

La reciente publicación de un libro editado por Alicia Perea, ha traído de nuevo a la actualidad científica uno de los hallazgos artísticos más importantes para comprender la realidad histó-

rica del mundo visigodo: el llamado «Tesoro» de Guarrazar[1]. El tesoro fue hallado en un momento impreciso del mes de agosto de 1858 en el paraje de Fuente de Guarrazar (Toledo) por vecinos del lugar, después de que lluvias torrenciales lo dejaran parcialmente al descubierto. Se trataba de objetos en oro de gran valor artístico (y económico), robados y puestos a la venta inmediatamente. La peripecia posterior del tesoro de Guarrazar es digna de ser novelada. Parte de las piezas se vendieron ilegalmente y llegaron a Francia hasta que el gobierno español inició oficialmente una reclamación y se inició una excavación arqueológica oficial, al descubrirse los expolios[2]. Una vez que pudieron ser estudiadas, las piezas de este tesoro se revelaron pronto como la mejor muestra de orfebrería de la época. El contenido del tesoro resultó sorprendente: cruces y coronas votivas, cadenas, letras colgantes[3].

De especial importancia resultaron las coronas votivas, dos de ellas donadas por los reyes visigodos Suintila (621-631) [Fig.1] y Recesvinto (649-672) [Fig.2][4], como prueban las inscripciones en las propias coronas y que ayudan a fechar el conjunto. Los paralelos de las coronas de Guarrazar los encontramos en otras coronas bien conocidas. Es el caso, esta vez no de las coronas regias (de ornamentación elaborada, rica y complicada) sino de las coronas lisas de Guarrazar y de Tiligul, con evidentes paralelismos formales[5]. También el tesoro de la catedral de Monza constituye un paralelo notable entre las coronas de donación regia [Fig.3], y finalmente, dentro de la Península Ibérica el hallazgo de restos de una corona votiva en el tesoro de Torredonjimeno.

Las coronas donadas por Suintila y Recesvinto son las que nos ocupan. Se trata de coronas votivas, hechas en talleres hispánicos pero en las que observamos las dependencias de las coronas visigodas respecto del arte tardorromano y bizantino del Mediterráneo[6]. Las coronas de donación regia de Guarrazar entroncan con la tradición de los regalos realizados por los emperadores y después por los reyes a las iglesias. Este tipo de don no tiene nada de extraño entre los monarcas cristianos durante la Antigüedad Tardía, la Edad Media y el Imperio Bizantino. Pero merece la pena insistir sobre el sentido de estas donaciones regias visigodas, para esclarecer en qué medida son o no símbolos del poder de la monarquía, son o no símbolos de la piedad religiosa real, y en qué medida el reino visigodo ha seguido la adopción de modelos tomados del mundo romano y bizantino, y cómo estos modelos pudieron haber contribuido al afianzamiento de una identidad peculiar de la monarquía visigoda.

---

1 PEREA, A., (ed.), *El tesoro de visigodo de Guarrazar*, CSIC, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Universidad de Castilla-La Mancha, Diputación provincial de Toledo, Madrid 2001, 403 pp.; la bibliografía sobre el tesoro de Guarrazar es muy amplia, *vid*. CAMPS CAZORLA, E., «El arte hispano-visigodo», en MENÉNDEZ PIDAL, R., (dtor.) *Historia de España* t. III Madrid 1940; SCHLUNK, H., & HAUSCHILD, Th., *Hispania Antigua. Die Denkmähler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Deutsches Archäeologisches Institut Madrid, Mainz am Rhein 1978, 204; y finalmente el libro de A.Perea ya mencionado, pp. 389-403.

2 BALMASEDA, L., «Los avatares del tesoro de Guarrazar», en Perea, A., *op.cit.,* 67-78; del mismo «El yacimiento y sus excavaciones», *ibíd*., 79-117.

3 PEREA, A., «Catálogo: Relación de piezas y museos», de la misma, *op.cit*. 29-61.

4 La corona de Suintila desapareció en 1921, la de Recesvinto se encuentra en el Museo Arqueológico Nacional (Madrid).

5 SCHRAMM, P.E., «Gotische 'Kronen'? Mit einem Anhang: Von wann an gab es germanische Kronen?», en la obra del mismo *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik, Schriften der MGA*, Band I, Stuttgart 1954, 128-138.

6 *Vid*. RIEGL, A., *Die spätrömischen Kunst-Industrie* I, Wien 1901, 202 y ss.

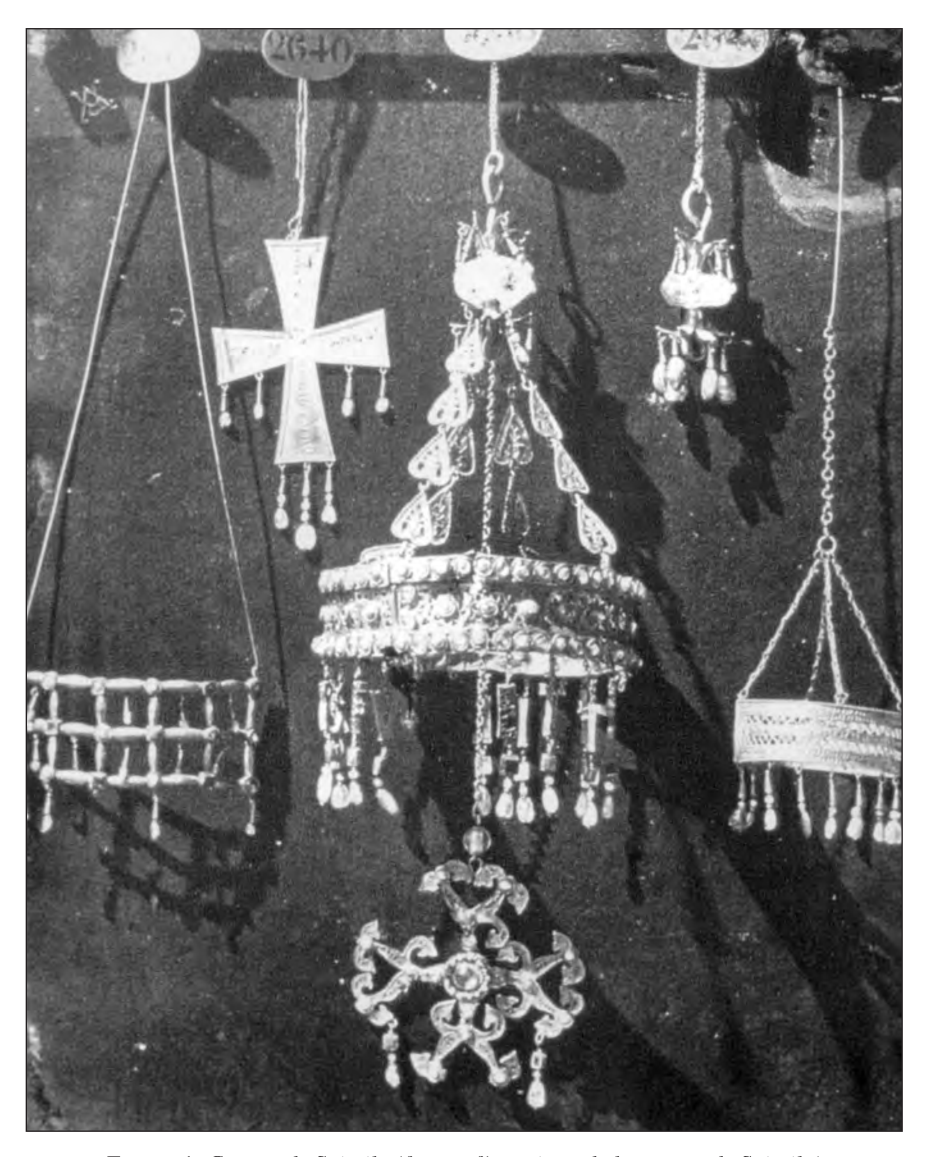



FIGURA 1. *Corona de Suintila (fotografía antigua de la corona de Suintila).*




FIGURA 2. *Corona de Recesvinto (en H. Schlunk).*

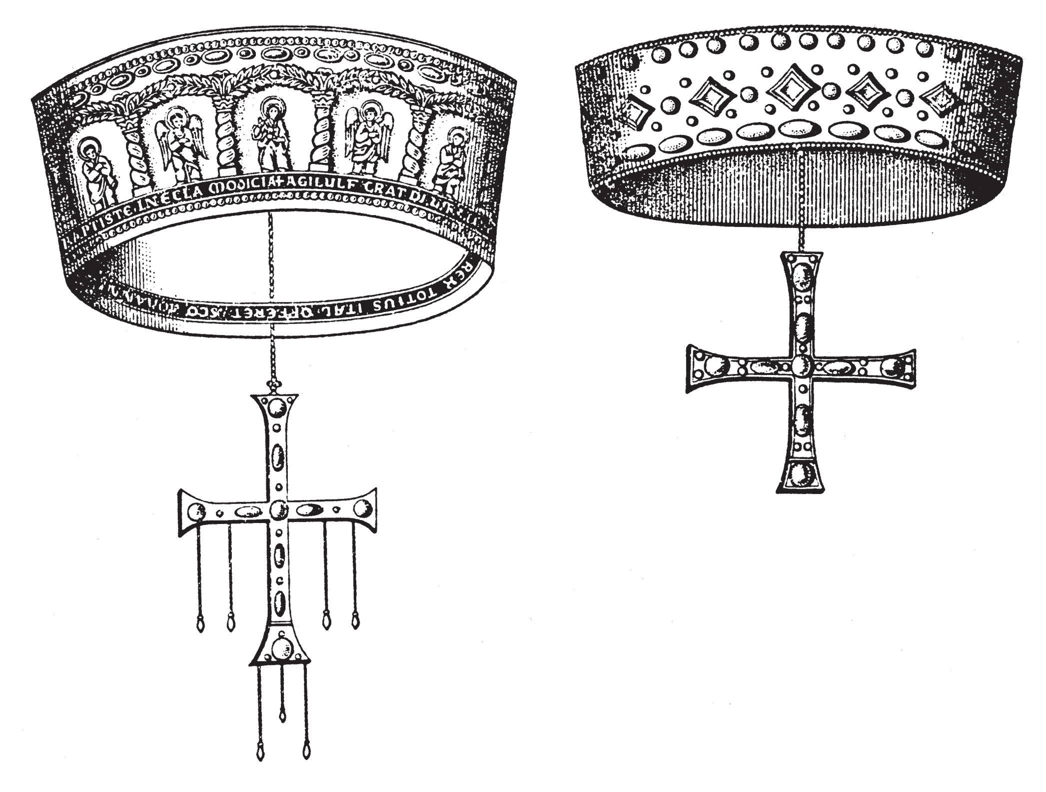


Figura 3. *Coronas de Monza (izq.: corona del rey Agilulfo, dch.: corona de Teodolinda, s. VII, en P.E. Schramm).*

## 2. LAS CORONAS EN LA ANTIGÜEDAD PAGANA Y CRISTIANA

Para comprender bien la dimensión cultural de la donación de una corona empezaremos por examinar los orígenes. Como señala K.Baus, si nos detenemos en los usos religiosos paganos, encontraremos, que, en el mundo antiguo, el hecho de ofrecer una corona con la intención de brindar un don a la divinidad no era algo desconocido. Conocemos esta costumbre cuando se ofrecía una corona para conmemorar una victoria en los Juegos o para celebrar los Epinicios. En este sentido habló Heródoto del Agón de Pentápolis en Asia Menor y del homenaje a Apolo Triopios[7].

En el mundo cristiano las coronas juegan un papel relevante. Pero mientras que en la costumbre pagana se ofrece una corona para conmemorar y agradecer una victoria, en el cristianismo encontramos otras motivaciones: en este caso el acto de entregar una corona no responde a un ideal de victoria, sino de homenaje y de sumisión a Dios. Así lo encontramos ya en el *Apocalip-*

---

7 BAUS, K., *Der Kranz in Antike und Christentum*, Bonn 1940, en concreto §9 «Die Darbringung des Kranzes», 190 y ss; sobre la importancia de las coronas en el *Agon*, *vid.* WEILER, I., *Der Sport bei den Völkern der Alten Welt,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981, 103-105.

*sis*. Los 24 ancianos con vestidos blancos entregan sus coronas a Dios, que está sentado en el trono. Se trata de un homenaje a la Majestad Divina, que también conocemos en la iconografía cristiana (en la representación triunfal de la vieja basílica de San Pablo):

«Cada vez que los cuatro seres vivientes dan gloria, honor y acción de gracias al que se sienta en el trono y que vive por los siglos de los siglos, los veinticuatro ancianos se arrodillan delante del que está sentado en el trono, adoran al que vive por los siglos de los siglos y arrojan sus coronas delante del trono, diciendo:

Señor, Dios nuestro,
tú eres digno
de recibir la gloria,
el honor y el poder,
porque tú has creado
todas las cosas,
por tu voluntad
existen
y han sido creadas»[8].

La corona tiene aquí un significado transcendente e indica la inmortalidad. No hay que olvidar la representación de la paloma como enviada de Dios a Cristo llevándole la corona (como recuerda F. Sühling[9]). Idéntica función desempeñan en la iconografía cristiana los corderos, que llevan una corona en el hocico[10]. Otros ejemplos, igualmente destacables, ayudan a comprender el hecho de entregar una corona a Dios como un acto de homenaje a la divinidad. En primer lugar los sarcófagos que representan a los Apóstoles ofreciendo una corona a Cristo; ejemplos conocidos encontramos en Narbona, en un sarcófago de Lerin, en un sarcófago del Museo del Laterano (donde un varón barbado entrega una corona al ave Fénix, conocido símbolo de Cristo) o el sarcófago de S.Apollinare in Classe[11]. También conocemos ejemplos en las pinturas y los mosaicos. El mejor conocido quizá sea el mosaico de S. Apollinare Nuovo en Ravena, con la procesión de los mártires y de las vírgenes que portan coronas.

Esta concepción de la corona como don hecho al monarca celestial, procede originariamente de un uso existente en el mundo civil, que posteriormente el cristianismo sacralizó, dándole un sentido transcendente. Efectivamente, la entrega de una corona como acto de homenaje y sumisión al monarca ya la conocemos en el mundo helenístico. Según una información transmitida por Arriano, en una ocasión llegaron a Babilonia emisarios griegos para ofrecer a Alejandro Magno un homenaje mediante la entrega de las coronas de oro (*stephánois chrysoîs* en palabras de Arriano) que portaban. Arriano menciona que más que una embajada diplomática parecía una procesión para honrar a un dios: ὡς θεωροὶ δῆθεν ἐς τιμὴν θεοῦ ἀφιγμένοι[12]. Hay un parecido

8 *Apocalipsis* 4, 9-11.

9 SÜHLING, F., *Die Taube als religiöses Symbol in christlichen Altertum*, Freiburg 1930, 180, 256.

10 GERKE, F., «Der Ursprung der Lämmerallegorien in der altchristlichen Plastik»,*ZNW* 33 1934 160-96.

11 GERKE, F., «Malerei und Plastik in der theodosianisch-honorianischen Zeit», *RAC* 12 1935 116-119, en especial 154, donde se distingue especialmente entre la coronación de los apóstoles y el ofrecimiento de la corona de estos a Cristo.

12 ARRIANO, *Anábasis*, VII 23 2.

evidente entre la narración de Arriano y el pasaje del *Apocalipsis* arriba citado. Esta costumbre de la ofrenda de una corona al monarca tenía especial relevancia en el contexto de la *parusía*[13], es decir, durante la visita del rey o del emperador a una determinada región o ciudad. Los ciudadanos asumían los costes mediante regalos especiales, entre los que no jugaban un papel ínfimo las coronas. En el mundo romano pervive el uso bajo el nombre de *aurum coronarium*.

El acto religioso de ofrecer una corona votiva a Dios o los santos tiene por lo tanto en este *aurum coronarium* su origen terrenal y su modelo inicial. Las coronas fueron consideradas en un nuevo sentido espiritual como símbolos de la vida inmortal, igual que las que portan en las manos los santos de los mosaicos. Por su valor no se podían equiparar con coronas auténticas, puesto que eran cada vez más ricas en perlas y piedras preciosas.

Una contribución no pequeña en la consolidación de la ofrenda de coronas votivas desempeñó la representación de la Adoración de los Reyes Magos (escena no sin motivo repetida en la capa que portaba la emperatriz Teodora mientras hace una ofrenda como se reproduce en los célebres mosaicos de Ravena) que arranca en origen de la representación del triunfo imperial[14]. Gracias a los estudios de F. Cumont[15] podemos decir hoy que hay una interdependencia entre las escenas cristianas de la Adoración de los Reyes Magos y las escenas del Triunfo Imperial romano. En este sentido es importante tener en cuenta los zócalos de Casio en Villa Borghese. Sólo se conserva una parte de un monumento de lo que posiblemente era un arco de triunfo. Aquí se ve un barbado con gorro frigio ofreciendo una corona. El monumento sólo puede representar un acto de homenaje a un emperador victorioso, quizá una victoria sobre los Persas. Se trata de sumisión y reconocimiento de la autoridad del Emperador. Si se compara por ejemplo con el sarcófago del Laterano, se verá en seguida una dependencia formal.

## 3. LAS CORONAS OFRECIDAS POR EMPERADORES Y REYES

También los reyes y emperadores cristianos ofrecen coronas a la divinidad, entre otros dones. En tanto que monarcas cristianos, son asimismo defensores de la fe y súbditos de Cristo. Los modelos más importantes, de más influencia y difusión, los encontramos entre los emperadores de Constantinopla. En la ideología política desarrollada bajo el cristianismo, el monarca es, efectivamente, un siervo de Dios y sólo por voluntad divina está sentado en el trono. Ningún poder se hace a despecho de Dios, Él da los reinos al monarca y hace que el pueblo le siga[16]. Si bien el emperador rige a los hombres, él mismo se somete ante Dios, le reverencia con la *proskynesis* y la entrega de ofrendas[17]. El emperador tiene por tanto sus motivos para hacer ofrendas a Dios, que es el monarca celestial en nombre del cual el rey terreno rige el mundo mortal. La ofrenda del emperador se dirige evidentemente a Dios, pero también a los santos o la Virgen. El ejemplo más antiguo conocido es el célebre mosaico que ya hemos citado en el ábside de San Vital de Ravena, donde Justiniano y Teodora son representados en actitud oferente con un vaso y una copa. No deja de ser importante, como hemos dicho más arriba, que en la capa que lleva Teodo-

13 *Parusía* en DEISSMANN. A., *Licht von Osten*, Tübingen 1923, 314 y ss.

14 VEZIN, G., *L'Adoration et le cycle des mages dans l'art chrétien primitif*, Paris 1950.

15 BIDEZ, J. & CUMONT, F., *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès, et Hystaspe d'apreés la tradition grecque,* II Tomes, Paris 1938.

16 ENSSLIN, W., «Der Kaiser in der Spätantike», *HZ* 177, München 1954, 449-468.

17 GRABAR, A., *L'empereur dans l'art byzantin,* Variorum Reprints London, 1971, especialmente 106-111.

ra aparezca representada la Ofrenda de los Reyes Magos, una alusión de la que también se hacen eco los panegiristas bizantinos[18].

La existencia de coronas votivas siguiendo la inspiración bizantina es prácticamente un hecho universal en el orbe cristiano antiguo y medieval[19]. Conocemos las donaciones imperiales en Santa Sofía, por fuentes como Pablo Silenciario y la *Narratio S.Sophia*. El peregrino ruso Antonij de Novgorod (ca.1200) informa sobre varias coronas colgadas del altar en la iglesia Santa Sofía en Constantinopla[20]. Coronas votivas se ofrecieron también en el Santo Sepulcro; y en el Occidente, siguiendo el modelo bizantino, tenemos multitud de ejemplos de coronas votivas [fig.4], (las más importantes son las coronas de Monza en Italia y Guarrazar en España). Estas coronas votivas, sin restarle importancia al hecho de que el donante haya sido el rey o el emperador en persona, se emplazan en un marco religioso y no responden a una concepción del poder terrenal, sino de la piedad regia. Aunque las coronas hubieran sido en verdad llevadas por el emperador o por el rey (por ejemplo las utilizadas en la ceremonia de coronación y después entregadas como regalo), en el momento en que éstas se ofrecían, se convertían en una donación piadosa, en la que el rey terrenal se inclina ante el rey celestial, igual que en el pasaje del *Apocalipsis*.

Uno de los ejemplos más hermosos de la corona como donativo y como adorno litúrgico, y no como símbolo de poder terrenal (sino en oposición precisamente a lo terrenal), lo encontramos en la hagiografía eslava, donde la huella bizantina es mucho más que patente. El *Paterikon* del monasterio rupestre de Kiev (Ucrania) cuenta la historia del caudillo escandinavo Schimon, que habría tenido lugar en 1068:

«Se dirigió de nuevo al gran Antonij y le contó una historia maravillosa diciéndole así: Mi padre Africano mandó hacer una cruz y sobre ella la divina imagen de Cristo, de caliza, como se suele hacer, como la veneran los latinos. Esta cruz tenía un tamaño de diez varas, y para honrarla, le añadió un cordón dorado que pesaba lo que cincuenta monedas de oro y una corona de oro en la cabeza de Cristo. Pero cuando mi tío Jakun me expulsó de mis tierras, tomé conmigo el cordón de Jesús y la corona de su cabeza. Y oí entonces la voz de la imagen de Cristo que se dirigía a mí diciendo: '*No te ciñas la corona en la cabeza, oh Hombre, sino llévala al lugar donde el bienaventurado Feodossij levantó la Iglesia de mi Madre, y dale a él la corona, para que la haga suspender sobre la mesa del altar*'. Caí aterrorizado y durante largo tiempo estuve como muerto, y luego cuando me hube levantado, embarqué»[21].

Que los reinos surgidos dentro del antiguo territorio del Imperio Romano de Occidente tomaron mucho de la herencia romana y del modelo cultural bizantino, es un hecho sin discusión. En este sentido, la influencia de modelos artísticos bizantinos en la orfebrería no debe sorprender, como ocurre en las coronas de Guarrazar. Pero quizá el carácter sacral y litúrgico de la donación

---

18 *Vid. De cerim.*I, 2 p. 40, según Grabar, *op.cit.* 107, n.1.

19 GRABAR, O., «The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem», *Ars Orientalis. The Arts of Islam and the East*, Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution Fine Arts Department, University of Michigan Vol.3, 1959, 33-61, especialmente 49-50.

20 EBERSOLT, J., *Les Arts somptuaires de Byzance, Etudes sur l'Art Impériale de Constantinople*, Paris 1923, p. 32; SCHLUNK, H., «El arte visigodo» en *Ars Hispaniae*, Madrid 1947, especialmente 311-320; SCHLUNK, H., & HAUSCHILD, Th., *Hispania Antigua.Die Denkmähler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Deutsches Archäeologisches Institut Madrid, Mainz am Rhein 1978, 202-204.

21 BENZ, B., *Russische Heiligenlegenden*, Verlag die Waage, Zürich 1953, 176-177; sobre el monasterio rupestre de Kiev, como importante centro cultural y religioso, puente cultural entre el mundo eslavo y el bizantino, *vid.* GOETZ, L.K., *Das kiewer Höhlenkloster als Kulturzentrum des vor mongolischen Rußland*, Passau 1904.

GRABAR PLATE 4



FIG. 12—VENICE: MARCIANA, GR. 1. (After Weitzmann.)

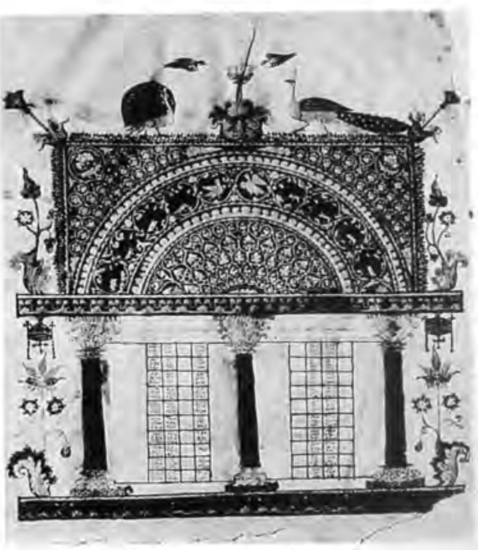


FIG. 13—TREBIZOND GOSPEL, CANON TABLE. (After Der Neressian.)



FIG. 14—POLA CASKET. (Courtesy K. Weitzmann.)

FIGURA 4. *Coronas votivas en Venecia, Trebisonda y Pola (en O.Grabar).*

de coronas votivas se entienda mejor si consideramos que en la Europa de las invasiones y entre los reyes germánicos la corona no se incorporó inmediatamente a los símbolos de poder ni representó inicialmente una función simbólica para reafirmar la autoridad real, contrariamente a lo que ocurría en los dominios bizantinos. Entre los reyes de la época de las invasiones el uso de coronas como símbolo de poder fue extraño. En su caso eran los largos cabellos y no las coronas los símbolos indicativos de realeza. Clodoveo, Alarico II, Teodorico, siempre aparecen representados como reyes de largos cabellos, en cualquier caso sin corona[22]. En la Hispania visigoda será Leovigildo quien introduzca el ceremonial bizantino en la corte, pero quizá todavía no introdujera la ceremonia de coronación[23]. Sin embargo, no era de ninguna manera extraño que los reyes ofrecieran coronas a las iglesias[24]. Durante toda la Edad Media los reyes han ofrecido sus coronas así como el manto real y otras vestimentas a la Iglesia como regalo, en parte como algo póstumo, en parte todavía en vida. Tenemos un buen ejemplo en el mismo Clodoveo. La corona más antigua conservada de este tipo es la de la reina Teodolinda (m. 627) en el tesoro de Monza y que es uno de los paralelos más interesantes con las coronas regias de Guarrazar.

Las coronas de Guarrazar en forma de anillo permiten el paralelismo con las coronas votivas carolingias, que se asemejaban a estas coronas en forma de anillo, colgaban de una cadena y bajo el borde —como en las coronas votivas visigóticas— caían unos adornos. Así es como las encontramos en una tabla del altar de Sant Denis, del que, aunque se ha perdido, nos queda una pintura flamenca del siglo XV que lo reproduce. También en las miniaturas de libros carolingias y otónidas se pueden encontrar coronas votivas[25]. Son muchos los ejemplos que se pueden citar. Del rey Liutprando sabemos que en su visita al Papa Gregorio II (715-731), dejó sobre la *Confessio S.Petri* los siguientes regalos: corona, cruz, armas y ropas. Se podría continuar con ejemplos de los cronistas y redactores de inventarios de la cámara del tesoro.

Los regalos de esta naturaleza eran frecuentes y los usos que las iglesias hicieron de las coronas donadas fueron diversos, P. E. Schramm los enumera de la siguiente manera: unas veces las coronas sirvieron como adorno para relicarios (como la corona de Bosón del siglo IX), otros veces se deshacían y se empleababan para servir para adornar las tapas de los libros (por ejemplo la diadema bizantina que ofreció Enrique II y que debió de haber pertenecido a la princesa bizantina Teófano), o bien servían de adorno de vasos litúrgicos (como en el monasterio de St Denis Lilien, de donde procede la corona de la viuda de Enrique V); finalmente, y para nosotros lo más importante, las coronas fueron *provistas de cadenas para ser colgadas del altar*

---

22 SCHRAMM, P.E., «Brustbilder von Königen auf Siegelringen der Völkerwanderungszeit», en la obra del mismo autor *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik, Schriften der MGA*, Band I, Stuttgart 1954, 213-237.

23 Se ha dicho que en una época tan tardía como la de Wamba no se practicaba la coronación, sino la unción, *víd.* TEILLET, S., *Des goths a la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*, Les Belles LETTRES, Etudes Ancienes, París 1984, 541, 607; no obstante los reyes visigodos sí han usado diademas, TEILLET, S., *ibid*., 541. Cl. SÁNCHEZ-ALBORNOZ encontró argumentos en «favor de la muy probable realidad de la solemne coronación» en el Antifonario mozárabe de la Catedral de León que sigue un antifonario visigodo anterior, donde se consignan oraciones para la ceremonia de la coronación, *vid.* SÁNCHEZ-ALBORNOZ, CL., «La *ordinatio principis* en la España goda y postgoda», *Cuadernos de Historia de España* XXXV-XXXVI, Instituto de Historia de España, Buenos Aires, 1962, 5-36, especialmente 5-9, y en concreto n. 21; para este autor, no obstante, es muy difícil decir cuándo se instaura la ceremonia de coronación *sensu strictu*: «¿Desde cuándo fueron coronados los reyes visigodos? ¿Desde Recaredo? Tal vez. No podemos afirmarlo con seguridad ni con seguridad negarlo» (p. 9).

24 SCHRAMM, P. E., «Vom Kronenbrauch des Mittelalters», *ibíd.* Band III, Stuttgart 1956, 909-919.

25 PANOFSKY, E., *Abbot Suger on the Abbey Church of St. Denis and its Art Tresaures*, Princeton 1946, 2. Auflage 1948, T. 10, s. 185; LANTIER, R. & HUBERT, J., *Les origines de l'art français*, París 1947; EVANS, J., *Art in Mediaeval France 987-1498*, London 1948, T. 201

*como coronas votivas* (así en Monza la corona de Teodolinda). Este es asimismo el caso de las coronas de Guarrazar.

Como coronas votivas llegan a las cercanías de las diademas reales, que eran de una naturaleza completamente distinta, pero que como muestran las coronas visigodas del siglo VII- corresponden en su forma más o menos con las coronas para ser llevadas. Las coronas votivas (*coronae*), no son en principio coronas para llevar (*diademata*, *regna*), aunque la terminología a emplear esté lejos de ser clara. El *Liber Pontificalis* del siglo IV nos informa de lo que se entiende por *coronae*[26]: hostias, coronas auténticas, candelabros y *coronas colgantes*, hechas de oro, plata o plata dorada; provistas eventualmente de piedras preciosas. En las coronas colgantes se puede disponer una cruz que cuelgue hacia abajo. Pueden tener inscripciones o imágenes de los santos y Cristo. Casi siempre se colocan en el altar, pero también puede ir a parar a otras partes de la iglesia. Desde el siglo VI conoce el *Liber Pontificalis* la palabra *regnum*, que señalaba las coronas hechas para ser llevadas. Sin embargo la frontera terminológica no aparece clara, puesto que las coronas que se llevaban no eran únicamente *regna* sino también *coronae* y *diademata*, además podían llegar a ser regaladas a la iglesia y contarse a partir de ese momento entre las coronas votivas.

## 4. LAS CORONAS SUINTILA Y RECESVINTO EN EL MARCO DE LAS DONACIONES REGIAS

Este es el transfondo cultural al que pertenecen las coronas votivas de donación regia del tesoro de Guarrazar. Las coronas votivas no son por lo tanto coronas personales o *diademata*, para que un rey se las ciña, sino *coronae*, coronas votivas cuyo uso es esencialmente religioso y conocemos muy bien por los paralelos mencionados. La existencia de este tipo de coronas votivas en el reino visigodo no parece que haya sido muy excepcional, sino todo lo contrario. A las coronas votivas de Guarrazar hay que añadir los escasos restos de las coronas votivas de Torredonjimeno, la corona donada por Recaredo al mártir de Félix de Gerona de la que hablan Gregorio de Tours y Julián de Toledo. Pero además contamos con el testimonio de la liturgia visigoda que dedicó oraciones con ocasión de la ofrenda de coronas y cruces[27]. En el caso de las coronas de donación regia encontradas en Guarrazar se trata de una imitación consciente de los usos bizantinos, como de hecho pasaba en el ceremonial de la propia corte de Toledo. Si bien se discute mucho si en el reino visigodo imperaba la etiqueta bizantina o no, lo cierto es que Leovigildo introdujo por lo menos una parte del ceremonial regio a imitación del Imperio, aunque no podamos precisar en qué medida. El modelo bizantino es particularmente notable bajo el reinado de Recesvinto, y es de tener en cuenta que Paulo, el *dux* rebelde alzado contra Wamba, se hizo coronar siguiendo el modelo bizantino (aunque no sabemos si éste debió ser el ritual oficial de la corte). Sobre las circunstancias de la rebelión de Paulo hay algo más que decir, aparte de la «coronación» de Paulo. En este episodio crítico del reinado de Wamba, Julián de Toledo narra también *un hecho que nos incumbe mucho más*, por cuanto que aparece una corona votiva de

26 SCHRAMM, P.E., «Die Kronen des frühen Mittelalters», en la obra del mismo *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik, Schriften der MGA*,. Band II, Stuttgart 1955, 377-417.

27 SCHLUNK, H. &, HAUSCHILD, Th., *op.cit., 203;* sobre la liturgia visigoda, FÉROTIN, M., *Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du 5me au 11me siècle*, 1904 (reedición Westemead 1969), asimismo VALVERDE CASTRO, M. R., *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda*: *Un proceso de cambio,* Universidad de Salamanca, Salamanca 2000, 189-195.

donación regia de la que el rebelde se apodera para su propia coronación; se trata de la corona que antaño había donado Recaredo a la iglesia de San Félix. Los acontecimientos constituyen evidentemente una profanación, no sólo hay que tener en cuenta el hecho de la rebelión contra un monarca legítimo, que constituía acto de tiranía, además se había profanado una corona votiva, ofrecida a san Félix, la función de esta corona no era desde luego ser empleada como corona terrenal. El momento culminante del episodio de la rebelión del *dux* Paulo[28], cuando éste roba la corona del mártir Félix, y se la ciñe en la sien, no constituye sino la anticipación dramática de la propia perdición de Paulo, doblemente condenado, por haberse alzado contra el rey legítimo (por lo tanto es un *tirano*) y por haber tomado la corona ofrecida a Félix (lo cual constituye un acto de impiedad). Lo esencial de esta historia *—que, no lo olvidemos, sigue el esquema común de la historiografía cristiana pecado/castigo de honda inspiración bíblica*[29]— es el hecho de que se haya robado la corona de un mártir. Paulo hace lo contrario que un rey legítimo haría, simula no aspirar al trono mientras conspira para conseguirlo, y roba una corona que no le han ofrecido para coronarse a sí mismo, no es indiferente que se trate de un corona votiva, a la que Paulo le habría dado un uso distinto del que le correspondería, cometiendo con ello un sacrilegio. Como era de esperar, la rebelión acaba con la perdición de Paulo y la devolución de todos los objetos sagrados robados.

Las coronas reales de Suintila y de Recesvinto se deben entender, por lo tanto, dentro de la amplia tradición de donativos a las iglesias, *pero además son donativos regios*. En este sentido, ocupan una posición distinta dentro de los demás objetos votivos del tesoro. Pues como subraya I. Velázquez, no sólo se trata de coronas votivas, sino de coronas que han sido donadas por reyes, especiales y distintas de los demás regalos, y que por ello deben ser tratadas de manera particular[30]. Es evidente que los reyes Suintila y Recesvinto quisieron dejar memoria de su donación a través de las inscripciones que se añadieron a las coronas. Estas inscripciones, en las que el texto no está inscrito sino formado de letras colgantes, siguen siempre el mismo esquema: nombre+*rex*+*offeret*, tanto en la inscripción de Suintila (+*Su[in]t[h]il[a]nus rex offe[re]t*), como en la de Recesvinto (+*Reccesvinthus rex offeret*)[31]. Motivos para hacer la donación no faltaron a ninguno de los reyes. Suintila, si bien no gozó de un balance favorable al final de su reinado, expulsó de manera definiva a los bizantinos, lo cual sirvió sobradamente para que dejara su huella en la Historia[32]. El hijo y sucesor de Chindasvinto, Recaredo (durante cuyo reinado se celebra el VIII Concilio de Toledo), es un buen ejemplo de rey legislador. Se presenta como un nuevo Justiniano, revisando y completando la legislación anterior, en abierta imitación de los modelos bizantinos (Justiniano y Justino II)[33]. La celebración del concilio también hubiera sido un buen momento para la donación de la corona. Pero es cierto que la donación de una corona no precisa de un motivo especial, es finalmente un acto de piedad personal, no es preciso buscar una causa puntual, la donación podía haber respondido únicamente a razones piadosas.

---

28 *Vid*. GARCÍA HERRERO, G., «Julián de Toledo y la realeza visigoda», *Antigüedad y Cristianismo*, *Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía*, Volumen VIII, Murcia 1991, 201-256.

29 La historia de la rebelión de Paulo así como todo el reinado de Wamba narrada por Julián de Toledo ha asimilado el lenguaje y las categorías bíblicas, *vid*. TEILLET, S. *op.cit*., pp 585-636, especialmente 591-593.

30 VELÁZQUEZ, I., «Las inscripciones del tesoro de Guarrazar», en Perea, A., (ed.), *op.cit*., 321-346.

31 VELÁZQUEZ, I., *loc.cit*., p. 326.

32 THOMPSON, E. A., *The Goths in Spain*, Oxford Clarendon Press, 1969, 168-171. [Hay traducción española, *Los godos en España*, Alianza Editorial, Madrid 1971].

33 THOMPSON, E. A., *op.cit*., 190-217; TEILLET, S., *op.cit*., 538-540.

Difícil es decir a qué iglesia o iglesias fueron donadas estas coronas, pero hay buenas razones, por la calidad de las coronas, para pensar en alguna iglesia importante de Toledo. I. Velázquez propone que hubieran podido ser ofrecidas a una iglesia vinculada a los espacios áulicos, quizá la catedral. Para ello debemos tener en cuenta el reinado de Recesvinto y la celebración del VIII Concilio de Toledo, de enorme importancia en cuanto a la definición de la dignidad regia como fuente de responsabilidades y no sólo de privilegios. I. Velázquez propone que la donación de la corona de Recesvinto habría que situarla en el contexto de la celebración de este concilio toledano, cuando se promulgó la *lex vis.1,2,6* en la se que contraponía la diadema y la púrpura (terrenales) a la corona y la gloria (inmortales), en los siguentes términos: *Sicque bonus princeps, interna regens et externa conquirens, dum suam pacem possidet et alienam litem obrumpit, celebratur et in civibus rector et in hostibus victor, habiturus post labentia tempora requiem sempiterna, post luteum aurum celestem regnum, post diadema et purpuram gloriam et coronam*[34].

Independientemente de que las coronas hayan sido donadas a la catedral de Toledo o no, lo interesante en este texto ofrecido por I.Velázquez es una vez más la contraposición simbólica entre *diadema* y *corona*. La corona votiva significa la vida eterna. Que un rey la done no es sino la imagen de reinado conjunto con Dios. La corona es en realidad la corona de la vida eterna, el soberano participa de la vida eterna a través de la corona y también en la corregencia del mundo. Esta idea puede verse efectivamente apoyada con el *topos* cristiano de la corregencia celestial, que ha sido bien estudiado por P.E. Schramm[35]. Efectivamente, la vieja afirmación paulina, sobre la participación de los cristianos como corregentes de reino de Cristo (*synbasilein*[36]), se transforma tras la conversión de Constantino y se entiende como la participación del monarca como corregente en un sentido espiritual. En este sentido se reinterpreta el texto paulino desde una visión comtemporizadora para aplicarlo al rey como corregente en el cielo. Desde esta perspectiva sí cabe hablar de la corona como símbolo de realeza, pero el contenido religioso lo impregna todo.

## 5. CONCLUSIONES

Hemos tratado de entender las coronas votivas de Suintila y Recesvinto en el marco de la simbología religiosa de donación regia y la imitación de modelos romano-bizantinos y de la oposición simbólica diadema terrenal / corona inmortal. Entendiéndolas como coronas votivas, éstas están más cerca de la representación de la ideología religiosa que de las categorías de poder, pero no podemos dejar de ignorar el hecho de que han sido ofrecidas por dos reyes. Por tanto son símbolos de la religiosidad regia y de esta manera refuerzan una de las virtudes centrales del monarca, la piedad, sin la cual no podría mantenerse rey alguno en el trono[37]. La piedad, las costumbres cristianas y la fe del príncipe son las virtudes regias más apreciadas en el ideal isidoriano, *uinculo*

---

34 VELÁZQUEZ, I., *loc.cit*., pp. 327 y 329.

35 SCHRAMM, P. E., «Mitherrschaft im Himmel: Ein Topos des Herrscherkults in christlicher Einkleidung (vom 4.Jahrhundert an festgehalten bis in das frühe Mittelalter)», en la obra del mismo autor *Kaiser, Könige und Päpste* I, Anton Hiersemann, Stuttgart 1968, 79-85.

36 2 Tim., 2,11-12: «Esta doctrina es digna de crédito: si morimos con él, también viviremos con él; si sufrimos con él, también reinaremos con él».

37 TEILLET, S., *op.cit*., pp. 515-519, donde se detiene especialmente en las virtudes del príncipe y en la formulación de la ideología de la monarquía visigoda a través de Isidoro.

*tamen fidei tenentur adstricti, ut et fidem Christi suis legibus praedicent, et ipsam fidei praedicationem moribus bonis conseruent*[38]. El hecho de la donación regia reafirma la legimitidad, a través de la sumisión del monarca terrenal al monarca celestial, al «Rey de reyes» (*rex regum*), «Señor de señores» (*dominus dominantium*) como le califica el *Liber Ordinum* tomando expresiones bíblicas[39]. El poder temporal del rey sólo es efectivo si va subordinado al único poder verdadero, que viene de Dios: *Sub religionis discipina saeculi potestates subiectae sunt*[40]. Desde este punto de vista sí se puede hablar de un símbolo del poder, o mejor dicho, de la religiosidad del poder, de su carácter íntimamente sacral. La corona es, desde sus orígenes en la Antigüedad cristiana, un símbolo de la vida eterna y del correinado con Cristo, entendidos en sentido trascendente.

---

38 *Sent*. 3, 51,3; *vid*. TEILLET, *op.cit*., p. 516, n. 94.
39 FÉROTIN, *op.cit*., c. 155; y TEILLET, *op.cit*., p. 516. n. 91.
40 *Sent*. 3, 51, 3; TEILLET, *op.cit*., p. 516. n. 92.

*Sacralidad y Arqueología,* **Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, págs. 493-509**

# LA CREACIÓN DEL PATRIMONIO ECLESIÁSTICO DE LAS IGLESIAS NORTEAFRICANAS EN ÉPOCA ROMANA (SIGLOS II-V): RENOVACIÓN DE LA VISIÓN TRADICIONAL*

Carles Buenacasa Pérez
Grup de Recerques en Antiguitat Tardana (GRAT)
Universitat de Barcelona

## RESUMEN

A partir de la documentación conservada, se puede considerar que la formación de los patrimonios eclesiásticos africanos, inexistentes en época de Cipriano, comenzó a finales del siglo III y se completó a lo largo del siglo IV. Sin embargo la interpretación de los historiadores del siglo XIX tendió a engrosar, de una manera desproporcionada, la extensión y composición de los patrimonios eclesiásticos en época preconstantiniana. Desde el siglo IV, estos diversificados patrimonios —católico, donatista y monástico— aumentaron notablemente gracias a la protección de la legislación imperial y a los nuevos medios de garantizar y aumentar los recursos: evergetismo privado, patronazgo imperial, instrumentalización económica del culto martirial e incorporación del patrimonio de herejes y paganos.

* Este estudio se encuadra en la línea de investigación del *Grup de Recerques en Antiguitat Tardana (GRAT)*, Grup de Recerca de Qualitat de la Generalitat de Catalunya, n° 2001SGR-00011, y se ha realizado gracias a la concesión del proyecto de investigación BHA2001-3665, subvencionado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología. Dirección web: http://www.ub.es/grat/grat01.htm.

**ABSTRACT**

Using the preserved documentation, it is reasonable to consider that the function of the African ecclesiastic heritage non existed in the epoch of Cyprian, began towards the end of the 3rd Century und was completed during the 4th Century. However the interpretation of the historians in the 19th Century tended to increase disproportionately the extension and composition of the ecclesiastic heritages in the pre-Constantinian epoch. From the 4th Century, these diversified patrimonies —Catholic, Donatist and monastic— increased dramatically thanks to the protection of the imperial legislation and the new means of guaranteeing and augment the resources: private «evergetism», imperial patronage, economical instrumentalitation of the martyrial cult and the incorporation of the heritage of heretics and pagans.

Las investigaciones dedicadas al estudio de la formación, el acrecentamiento y la consolidación de las propiedades de la Iglesia son más bien escasas. Para el período cronológico que nos hemos propuesto, esto es, hasta la instauración del reino vándalo, los dos casos mejor estudiados han sido los de Roma —un estudio inevitable no sólo por cuestiones dogmático-políticas, sino también por la abundancia de testimonios arqueológicos y textuales[1]— y el de Egipto —favorecido por la minuciosidad y la vivacidad que proporciona a la investigación la documentación papirológica[2]—. En lo que a *Africa*[3] se refiere, existen excelentes estudios centrados en algún aspecto o período concreto, pero ningún estudio de síntesis[4]. Además, también se han publicado

---

1 En lo que a Italia se refiere, no existe ningún estudio de conjunto, salvo unos interesantes artículos de Luce PIETRI («Évergétisme chrétien et fondations privées dans l'Italie de l'antiquité tardive». *«Humana sapit». Mélanges en l'honneur de Lellia Cracco Ruggini*. Turnhout, 2000, pp. 253-263) y Pier Maria CONTI («La proprietà fondiaria della Chiesa dal secolo V all'VIII». *Miscellanea historiae ecclesiasticae*, IV. Louvain, 1972, pp. 43-51). Las publicaciones tratan las propiedades de determinadas iglesias, principalmente, Roma: FABRE, P., «Le patrimoine de l'Église romaine dans les Alpes Cottiennes». *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 4 (1884), pp. 383-420; ID.: *De patrimoniis Romanae ecclesiae usque ad aetatem Carolinorum. Thesim Facultati Litterarum Parisiensi*. Paris, 1892; RECCHIA, V., *Gregorio Magno e la società agricola*. Roma, 1978; ARNALDI, G., «L'approvigionamento di Roma e l'amministrazione del Patrimonio di San Pietro al tempo di Gregorio Magno». *StudRom*, 34 (1986), pp. 2539; MARAZZI, F., *I «Patrimonia sanctae Romanae Ecclesiae» nel Lazio (secoli IV-X): struttura amministrativa e prassi gestionali*. Roma, 1998. Otros patrimonios estudiados han sido los de Milán y Rávena: FERRAI, L.A., «I patrimoni delle Chiese ravennate e ambrosiana in Sicilia». *Atti della Reale Accademia Peloritana*, 10 (1895-1896), pp. 211-232; ID.: «A proposito dei patrimonii delle chiese di Ravenna e di Milano in Sicilia». *StudStor*, 4 (1895), pp. 551-556; BROWN, T.S., «The Church of Ravenna and the imperial administration in the seventh century». *EHR*, 370 (1979), pp. 1-28; FASOLI, G., «Sul patrimonio della chiesa di Ravenna in Sicilia». *FR*, 107 (1979), 1, pp. 69-75. Resulta, asimismo, de un cierto interés el trabajo de Alfons M. STICKLER («La proprietà fondiaria della Chiesa nella società medievale». *Miscellanea historiae ecclesiasticae*, IV. Louvain, 1972, pp. 3-42) quien afronta el tema de la evolución y continuidad de los patrimonios eclesiásticos de las iglesias tardoantiguas occidentales en la época altomedieval.

2 WIPSZYCKA, E., *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IVe au VIIIe siècle*. Bruxelles, 1972; algunos documentos interesantes se encuentran en: NALDINI, M., *Il cristianesimo in Egitto*. Firenze, 1968. Otra región oriental que ha sido objeto de estudio es la Capadocia: TEJA, R., *Organización económica y social de Capadocia en el siglo IV, según los Padres Capadocios*. Salamanca, 1974.

3 Mediante este término aludimos al territorio comprendido en la *diocesis* civil bajoimperial de *Africa*.

4 LANCEL, S., *Saint Augustin*. París, 1999, pp. 331-346; SAUMAGNE, Ch., «Étude sur la propriété ecclésiastique à Carthage d'après les novelles 36 et 37 de Justinien». *ByzZ*, 22 (1913), pp. 77-87; JAÏDI, H., «Remarques sur la constitution des biens des églises africaines à l'époque romaine tardive». *«Splendidissima ciuitas». Études d'histoire romaine en hommage à François Jacques*. Paris, 1997, pp. 169-191 (artículo muy centrado en los legados y donaciones).

algunos trabajos referidos a *Hispania* o la *Gallia*, pero éstos suelen centrarse en los siglos IV-V o en épocas posteriores[5].

Muchos de estos estudios se inician, realmente, a partir del momento en que Constantino, mediante el denominado «Edicto de Milán», reconoció a la Iglesia como una entidad capaz, por ella misma, de poseer[6], dando por sentado que el enriquecimiento de la Iglesia fue fruto de un proceso natural según el cual cada Iglesia, desde sus mismos orígenes fundacionales, se había preocupado por procurarse un patrimonio que la sustentara. Ciertamente, no puede negarse que las iglesias preconstantinanas tuvieron patrimonios, pero ni éstos fueron tan importantes como la historiografía tradicional ha magnificado, ni, realmente, acaparar riqueza fue una de sus principales preocupaciones. Más bien al contrario, la actitud de los teólogos cristianos de los tres primeros siglos con respecto a la riqueza evolucionó desde un inicial rechazo hasta lo que podríamos denominar una «aceptación con condiciones»[7].

Durante los tres primeros siglos, los adeptos al cristianismo —influenciados por el pensamiento de algunos de sus principales teólogos y de la propia actitud hostil del mundo pagano circundante— se convencieron del inminente fin del mundo, por lo tanto, hemos de suponer que las ambiciones terrenales de las diferentes iglesias fueron mas bien escasas. Ahora bien, esta mentalidad cambió a partir del s. IV. Por un lado, los emperadores romanos —con la única excepción de Juliano— apoyaron decididamente al cristianismo —ya fuera en su variante católica o arriana— y le fueron encumbrando y privilegiando progresivamente hasta convertirlo en religión de Estado[8]. Por otro lado, los teólogos cristianos comenzaron a vislumbrar que el fin del mundo tardaría aún bastante en llegar, y, con ello, las necesidades terrenales de sus iglesias se convirtieron en un problema más acuciante. Es este contexto, pues, cuando poseer se con-

---

Es por este motivo que consagré mi tesis doctoral al tema: *El patrimonio eclesiástico de la Iglesia africana romana: estrategias de adquisición, acrecentamiento y consolidación (siglos I-V)*; tesis publicada en microficha por la Universidad de Barcelona (Barcelona, 2001).

5 Para *Hispania* merecen especial mención las obras de Gonzalo MARTÍNEZ DÍEZ (*El patrimonio eclesiástico en la España visigoda. Estudio histórico jurídico*. Comillas, 1959; «Cánones patrimoniales del Concilio de Toledo del 589». *Concilio III de Toledo. XIV Centenario, 589-1989*. Toledo, 1991, pp. 565-579), la de Pablo DÍAZ MARTÍNEZ (*Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*. Salamanca, 1987), la de Luis GARCÍA IGLESIAS («Las posesiones de la iglesia emeritense en época visigoda». *Gerión. Anejos*, II. Madrid, 1989, pp. 391-401) y la de María Teresa DE JUAN («La gestión de los bienes en la Iglesia hispana tardoantigua: confusión patrimonial y sus consecuencias». *Polis*, 10 (1998), pp. 167-180). Para la *Gallia* destaca la obra de Émile LESNE (*Histoire de la propiété ecclésiastique en France*. Lille, 1926-1943, 6 vols) y algunas páginas de la de Odette PONTAL (*Histoire des conciles mérovingiens*. París, 1989).

6 LACTANTIVS, *De mort. persec.* XLVIII: *ad ius corporis eorum id est ecclesiarum, non hominum singulorum, pertinentia*; *cf.* EVSEBIVS CAESAR., *Hist. eccl.* X 10. A pesar de que esta decisión constituye un punto de inflexión en la política imperial que permite marcar un antes y un después, este dato no deja de ser un poco engañoso, pues la decisión de Constantino I y Licinio sanciona y legaliza una situación existente *de facto*, en *Africa*, por lo menos, desde los tiempos de Cipriano, unos sesenta y cinco años antes.

7 Para Cipriano, mostrarse demasiado afecto a las riquezas era incompatible con las virtudes que debía tener todo cristiano, a menos que aquel que tuviera posesiones se convirtiera en el «intendente de los pobres»: CYPRIANVS, *Ad Don.* III; ID.: *Ad Quir.* III 61; ID.: *De hab. uirg.* VII y XI; ID.: *Ep.* XI 1, 2; ID.: *De laps.* XI-XII y XXXV; ID.: *De dom. orat.* XX; ID.: *De op. et eleem.* X. Antes de Cipriano, Clemente de Alejandría ya había planteado que la riqueza era un medio para hacer buenas obras y asegurarse la vida eterna: CLEMENS ALEX., *Quis diu. salu.* I 4; XI 2-4; XIII 3 y 6; XIV 1; XVI 3; XIX 6; XXXII 1; XXXIX 1. Y lo mismo repetirá Agustín en numerosos pasajes, entre otros: AVGVSTINVS, *Ep.* XV 2; ID.: *Ep.* XXXIII 5; ID.: *Ep.* CXXII 2; ID.: *Ep.* CXL 7, 19-20; ID.: *Ep.* CLVII 4, 23-39.

8 Hecho que, a mi entender, no se da hasta el 28 de febrero del 380, con la publicación, por parte de Teodosio I, del denominado «edicto de Tesalónica»: *CTh.* XVI 1, 2.

vierte en una prioridad y aparece una insaciable «sed» por poseer más tierras, más riquezas y más honores[9].

En consecuencia, deben establecerse dos períodos claramente diferenciados: uno «preconstantiniano» que se correspondería con la fase de formación del patrimonio eclesiástico y otro que se inicia en tiempos de Constantino I y que sería el período de acrecentamiento y de consolidación de dicho patrimonio como consecuencia de la licitud del culto cristiano y de las medidas claramente favorables que, a partir de entonces, se toman a su favor. Por lo tanto, es a todo lo largo del siglo IV que se consolida la posición de la Iglesia como posesora de tierras, un aspecto muy importante, pues ello no sólo le prestigió socialmente, sino que, además, le permitió gozar de una autarquía económica que le garantizaba, hasta cierto punto, una independencia económica con respecto del poder civil.

En lo que se refiere a la fase «preconstantinania» africana, la detección de aquellos indicios que nos permiten intuir la formación de los patrimonios eclesiásticos plantea muchos problemas, aunque, principalmente, se reducen a tres: la falta aparente de información, los errores interpretativos de la historiografía decimonónica y la reducción de la cuestión patrimonial de los siglos II-III a una explicación universalista y globalizadora del proceso. Ciertamente, la información directa es prácticamente inexistente —y se ciñe casi de manera exclusiva al epistolario de Cipriano—, sin embargo la información indirecta es mucho más rica de lo que uno podría esperar, principalmente, gracias al cuidadoso análisis de la documentación de tipo hagiográfico y martirial, generalmente, poco utilizada en este tipo de estudios.

Ya desde los tiempos de Tertuliano, la Iglesia había encontrado una manera de asegurarse la subsistencia del día a día —lo cual era su verdadera preocupación— gracias a las aportaciones a la caja de la comunidad —denominada *arca*— que depositaban los fieles cuando querían y sin que hubiera una cantidad fija estipulada previamente[10]. Con este dinero se cumplían, básicamente, unas pocas tareas asistenciales que, con el paso del tiempo se fueron ampliando y beneficiaron un sector más amplio de necesitados. Así, en tiempos de Cipriano existía una lista —denominada *matricula*— en la que figuraban los nombres de los beneficiados de la caridad eclesiástica. A partir de la documentación de época ciprianea —básicamente, el epistolario de Cipriano— se puede observar el amplio espectro de actividades asistenciales asumida por la Iglesia cartaginesa y su gran necesidad de recursos, al tiempo que se constata que el instrumento principal para cubrirla era la caridad y las limosnas de los particulares. Por consiguiente, la economía de estas primitivas comunidades religiosas giraba casi de manera exclusiva en torno a lo que los fieles depositaban en el altar[11] y no se complementaba, tal y como habitualmente ha interpretado la historiografía decimonónica, con unas rentas rurales provenientes de unas hipotéticas

---

9 Un buen ejemplo sería el caso del obispo Víctor, que se aprovecha de la profunda enemistad entre una madre y un hijo para comprarle a la madre todas sus posesiones, vulnerando así los derechos del hijo como futuro heredero (AVGVSTINVS, *Ep*. VIII*), aunque el caso más notable lo constituyen las depredaciones de Antonino de *Fussala* (AVGVSTINVS, *Ep*. XX* 6).

10 TERTVLLIANVS, *Apol*. XXXIX 5-6. Es este concepto de *deposita pietatis* lo que realmente justifica, ante los fieles, la necesidad de sus ofrendas. En relación a ello, *uide*: STAATS, R., «*Deposita pietatis* — Die Alte Kirche und ihr Geld». *ZTK*, 76 (1979), pp. 1-29; MAZZA, M., «*Deposita pietatis*. Problemi dell'organizzazione economica in comunità cristiane tra II e III secolo». *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana* [= *AARC*], 9 (1993), pp. 187-216; BARONE-ADESI, G., «Dal dibattito cristiano sulla destinazione dei beni economici alla configurazione in termini di persona delle *uenerabiles domus* destinate *piis causis*». *AARC*, 9 (1993), pp. 231-265.

11 CYPRIANVS, *De Cath. eccl. unit*. XIII; ID.: *De op. et eleem*. XV; ID.: *De zel. et liu*. XVII; ID.: *De dom. orat*. XXIII; ID.: *Ep*. XVI 2; ID.: *Ep*. XXXIV 1.

propiedades eclesiásticas —las cuales en *Africa*, en tiempos de Cipriano[12], todavía somos incapaces de detectar—.

Es por ello que las iglesias norteafricanas se veían obligadas a incentivar la limosna, pues éste era el único recurso para poder hacer frente, regularmente, a esa serie de desembolsos derivados de las tareas asistenciales eclesiásticas. De ahí la constante insistencia de Cipriano sobre este particular, un dato que parece traslucir la inconstancia de los *potentes* de la comunidad[13].

Íntimamente relacionada con esta problemática estaría la cuestión de la inclusión de basílicas y cementerios en el patrimonio de estas comunidades preconstantinianas, un asunto bastante difícil de abordar. Según la interpretación de la historiografía tradicional, las iglesias cristianas africanas, casi desde sus inicios mismos, contaron con edificios de reunión y cementerios que eran de propiedad eclesiástica. Sin embargo, si bien este esquema resulta adecuado, con matices, para los edificios de reunión —que en cada comunidad serían más bien pocos—[14], no se puede aplicar a las necrópolis. A partir de una atenta relectura de los escasos pasajes en los que los investigadores se han basado para indagar en estas cuestiones, se puede llegar a la conclusión de que, en lo referente a las necrópolis, los patrimonios eclesiásticos de mediados del s. III no estaban configurados en modo alguno conforme a la interpretación tradicional.

En un primer momento, los primeros cristianos africanos buscaron la mejor solución posible para enterrarse según sus medios y posibilidades. En Cartago, se utilizó para tal fin la necrópolis judía de *Gamart*[15], puesto que, como parece, el cristianismo entró en *Africa* por la puerta de la sinagoga[16]. Ahora bien, según la historiografía decimonónica, en tiempos de Tertuliano, la comu-

---

12 Sabemos que Cipriano tenía propiedades fundiarias personales de las cuales él siempre fue el titular: CYPRIANVS, *Ep*. VII 2; ID.: *Ep*. XIII 7; ID.: *Ep*. LXVI 4, 1; ID.: *Ep*. LXXXI 1; PONTIVS, *Vita Cypr*. XIII 12. No obstante, a menudo se ha afirmado que Cipriano lo había vendido todo cuando se convirtió al cristianismo. Para ello, se ha utilizado un pasaje de la *Vita Cypriani* (II 7) que no dice eso sino que, al recibir el bautismo, Cipriano vendió parte de sus bienes y lo repartió entre los pobres. Es Jerónimo quien afirma que, tras ser bautizado, se deshizo de todos sus bienes y que el importe recibido lo dio a los necesitados: HIERONYMVS, *De uir. inl*. LXVII.

13 Resulta muy elocuente que el tema de la caridad sea tratado en todas sus obras y en muchas de sus cartas y que, incluso, le dedicara un tratado entero: el *De opere et eleemosynis*.

14 Tertuliano nos ofrece información escasa y poco concreta al respecto, pues, aunque se refiere a menudo a la «casa de la paloma» no aclara si se trataba de la casa de un particular o de una *domus ecclesiae* de uso exclusivamente litúrgico; y ni tan sólo menciona si la Iglesia de Cartago tenía uno o varios recintos cultuales, aunque lo más lógico sería lo segundo: TERTVLLIANVS, *De uirg. uel*. XIII 1 —*uide*: DÖLGER, F. J., «'Unserer Taube Haus'. Die Lage des christlichen Kultbaues nach Tertullian. Textkritik und Kommentar zu Tertullian Adversus Valentinianos 2. 3». *Antike und Christentum*, 2 (1930), pp. 41-56—. Algo más explícito es el testimonio de Poncio (*Vita Cypr*. V 4), quien denomina simplemente *domus* (sin mención del nombre de propietario) al lugar donde Cipriano fue consagrado obispo a inicios del 249. Esta cronología coincidiría, más o menos, con la del tan citado texto del *Aduersus Christianos* de Porfirio (*Frag*. LXXVI) —escrito *ca*. 270— en el que se denuncian las grandes casas en las que los cristianos se reunían para orar. Mucho más tardío (del 19 mayo del 303) sería el testimonio de la *domus ecclesiae* de *Cirta* (Constantine) —según parece, la única iglesia de la comunidad— presa de la confiscación decretada por la persecución dioclecianea, tal como relata el texto de los *Acta Munatii Felicis* (*CSEL* XXVI p. 186, l. 18-188); *cf*. OPTATVS MILEV., *C. Parm*. I 14, 1. En lo referente a los edificios de planta basilical, el más antiguo —el de *Altaua* (Ouled Mimoun)— dataría del año 309. Ahora bien, los avances en este campo de la investigación presentan dificultades debido a las diferentes denominaciones de los edificios de culto preconstantinianos: DÖLGER, F. J., «Kirche als Name für den christlichen Kultbau. Sprach— und Kulturgeschichtliches zu den Bezeichnungen κυριακον, οικοζ κυριακοζ, *dominicum*, *basilica*». *Antike und Christentum*, 6 (1940/1950), 3, pp. 161-195; MOHRMANN, C., «Les dénominations de l'église en tant qu'édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens». *RSR*, 36 (1962), 3/4, pp. 155-174; SAXER, V., «Domus ecclesiae - οικος της εκκλησιας in den frühchristlichen literarischen Texten». *RQA*, 83 (1988), pp. 167-179.

15 DELATTRE, A.-L., *Gamart ou la nécropole juive de Carthage*. Lyon, 1895, pp. 10-35.

16 Son bastantes los investigadores partidarios de la existencia de una primera etapa judeocristiana en la constitución de las primeras comunidades norteafricanas, entre los cuales destacan: DANIÉLOU, J., *Les origines du christianis-*

nidad cristiana cartaginesa tenía un cementerio, por lo menos, de uso propio y exclusivo[17]. Para fundamentar esa idea se utilizó, en primer lugar, el conocido testimonio de Tertuliano del *Ad Scapulam*, 3 en el que, aludiendo a las violaciones de tumbas cristianas por parte de paganos, Tertuliano escribe «*cum de areis sepulturarum nostrarum acclamassent*», una oración en la que, en realidad, el genitivo plural «*nostrarum*» se refiere a «*sepulturarum*» y no a «*areis*», el término usado en Occidente para referirse a «cementerio»[18], por lo que no estaríamos ante un cementerio cristiano, sino ante unas tumbas cristianas ubicadas en una necrópolis pagana. Asimismo, se puede postular que sea esa mezcla de tumbas cristianas y paganas lo que provoca la violencia de los paganos, hecho que no se habría producido si los cristianos gozaran de un lugar exclusivo y apartado del resto de cementerios cartagineses.

De esta manera, una vez asentada la existencia de necrópolis cristianas, a los historiadores decimonónicos les pareció lógico afirmar que el cementerio donde se enterró el cuerpo del mártir Cipriano tenía que ser un cementerio cristiano. Sin embargo, ninguna de las dos fuentes que narran el acontecimiento lo indican[19] y, sin duda, el texto —hagiográfico— de la *Vita Cypriani* habría hecho notar que su cuerpo descansaría por siempre entre los de sus hermanos de fe. Además, la condición cristiana del cementerio «*in Mappalibus*» no se atestigua hasta el 420, fecha en la que se menciona la existencia de una basílica cristiana en honor del obispo cartaginés[20]. Además, también se utilizó el pasaje de las *Acta proconsularia* que recoge el edicto de Valeriano prohibiendo a los cristianos reunirse en los cementerios para indicar que éstos eran cristianos[21], pero, nuevamente, el texto no explicita que estos lugares sean cristianos y la razón de la prohibición podría ser que, legalmente, las necrópolis eran lugares sagrados que no podían

---

*me latin*. Paris, 1978; PIETRI, Ch., «Un judéo-christianisme latin et l'Afrique chrétienne». *Église et Histoire de l'Église en Afrique*. *Actes du Colloque de Bologne (22-25 octobre 1988)*. París, 1988, pp. 1-12.

17 Según el catálogo de Liliane ENNABLI (*Carthage: une métropole chrétienne du IVe à la fin du VIIe siècle*. Paris, 1997, pp. 17-18) los cuatro cementerios cristianos en los que se entierra a mártires de Valeriano serían, todos ellos. cristianos: *areae Tertulli* (donde se entierra a Successus de *Abbir Germaniciana* [Henchir el Khandak?]; *Sentent. episc. CSEL* III 1, p. 443), *areae nouae* (donde se entierra a Libosus de *Vaga* [Béja]; *Sentent. episc. ibid*., p. 448), *areae Fausti* (donde se entierra a Lucius de *Theueste* [Tebessa]; *Pas. Fel. ep. Thibiac. PL* VIII) y *areae Macrobi Candidati procuratoris* (donde se entierra a Cipriano y, luego, a Maximiliano; *uide* n. 20). Sin embargo, nada en las fuentes antiguas indica que dichos cementerios sean cristianos. Es más, si hubiera habido alguno, ¿no sería más lógico enterrarlos todos juntos para que los cristianos pudieran defenderlos mejor de posibles ataques de los paganos? Además, las especificaciones que indican el lugar de sepultura son añadidos marginales posteriores a la redacción de los documentos, y no sabemos de qué época.

18 En este pasaje se mencionan los ataques de que eran objeto las tumbas de los cristianos por parte de los paganos. Si este cementerio fuera un lugar de uso único y exclusivo para los cristianos, este ataque no estaría justificado. ¿Qué sentido tendría entonces que los paganos violaran las sepulturas cristianas si éstas se hallaban en un lugar apartado y separado del resto de los lugares de enterramiento paganos? Sin embargo, su justificación parece más plausible si imaginamos que la necrópolis en cuestión fuera usada tanto por paganos como por cristianos y que, en un momento dado, hubiera un rechazo a que los cristianos compartieran esas mismas necrópolis.

19 *Acta procos. Cypr.* V 2; PONTIVS, *Vita Cypr.* XVIII. Ambas fuentes indican, tan sólo, que Cipriano fue enterrado «*in areas Macrobii Candidiani procuratoris*». Además, por lo que se sabe, los cristianos del siglo III no eran reacios a compartir las necrópolis con los paganos, y buena prueba de ello son, en *Africa*, las catacumbas de *Hadrumetum* (Sousse).

20 *De mirac. Steph.* II 2, 9; AVGVSTINVS, *Serm.* CCCVIIIA *tit*. Asimismo, el enterramiento de Maximiliano, junto a la tumba de Cipriano sirvió para justificar la condición cristiana de este cementerio, aunque la fuente hagiográfica sólo indique la presencia de Cipriano en la necrópolis. Para Pompeya su única intención es que el mártir Maximiliano, primero, y luego, ella, descansen —*ad sanctos*— junto a Cipriano sea o no cristiano el cementerio: *Acta Max.* III 4.

21 *Acta procos. Cypr.* I 7.

ser violados por el ejército y los cristianos, conocedores de este hecho, podían buscar refugio en ellos[22].

Únicamente a partir de inicios del s. IV —por lo tanto, casi un siglo después del testimonio de Tertuliano— se constatan unos pocos indicios sobre la existencia de necrópolis de uso exclusivamente cristiano. En primer lugar, la conocida inscripción de *Caesarea* (Cherchel), cuya cronología resulta bastante discutida, en la que se explicita la construcción de una *area ad sepulchra*, junto con su *cella*[23]. Y, especialmente, el testimonio de las *Acta purgationis Felicis episcopi Autumnitani* en donde las autoridades civiles mencionan un cementerio en el que los cristianos se reúnen para orar[24]; además del de la propia arqueología, pues, las únicas catacumbas de *Hadrumetum* (Sousse) en las que sólo se entierran cristianos son las de Severo, datadas en el s. IV[25].

Por consiguiente, se puede postular que la Iglesia africana preconstantinana poseía un patrimonio fundiario poco relevante. De hecho, los testimonios de la época son claros al respecto[26]: a la Iglesia de aquellos tiempos no le preocupaba tener edificios o propiedades, sino asegurarse un flujo constante de ingresos[27]. Así, a partir de lo expuesto, resulta mucho más fácil de explicar si realmente hizo falta que las comunidades cristianas africanas necesitaran de un determinado estatuto jurídico —como *collegium tenuiorum* o como *collegium religionis causa*— para reivindicar su derecho a la posesión ante el Estado romano, una problemática que ha suscitado ríos de tinta entre los investigadores[28]. Si la principal entrada de recursos económicos eran las ofrendas y las limosnas, si sólo se contaba con unos pocos edificios de culto[29] y si, hasta inicios del s. IV, es probable que no se poseyera cementerios, quizás no fuera tan problemático ocultar esas pocas propiedades al Estado, el cual, de todas maneras, conocía su existencia y, como postuló Louis Duchesne, excepto en los momentos de persecución, prefería mirar hacia otro lado[30].

Entonces, podríamos concluir que lo que realmente atrajo la atención del Estado romano a la hora de justificar las persecuciones no fue, como se ha escrito, la voluntad de usurpar las propiedades eclesiásticas, demasiado escasas como para despertar su codicia, sino, más bien, su llamativa negativa a realizar los sacrificios en honor del *genus* imperial, una actitud que, en el contexto político de la crisis del siglo III —el único momento en el que realmente se puede hablar de «persecuciones»—, equivalía a una traición al Estado.

---

22 También en contra de la interpretación tradicional sobre los cementerios, aunque en base a una justificación más de tipo filológico, se ha pronunciado Éric Rebillard: REBILLARD, É., «*Κοιμητηριον* et *coemeterium*: tombe, tombe sainte, nécropole». *MEFRA*, 105 (1993), 2, pp. 975-1001.

23 *CIL* VIII/2 p. 818, nº 9585; *CIL* VIII/3 p. 1986, nº 20958, con las correcciones de Yvette Duval (*«Loca sanctorum Africae». Le culte des martyrs en Afrique du IVe au VIIe siècle*, I. Roma, 1982, p. 381).

24 *Acta purg. Fel. CSEL* XXVI p. 200, l. 7-8: «*in areis, ubi orationes facitis*».

25 LEYNAUD, F., *Les catacombes africaines. Sousse-Hadrumète*. Alger, 1922, p. 372.

26 Lo que sí sabemos, por ejemplo, es que, en tiempos de persecución, la Iglesia ya tenía vasos sagrados de un relativo valor económico: OPTATVS MILEV., *C. Parm.* I 17, 1.

27 De ahí su constante preocupación por incentivar las buenas obras, y no las donaciones (*uide* n. 7).

28 Con referencia a las diferentes teorías que se han desarrollado al respecto, *uide* el interesante y renovador estudio: MENTXAKA ELEXPE, R., «Sobre los bienes dedicados al culto cristiano en la época preconstantiniana». *Seminarios Complutenses de Derecho Romano*, 12 (2000), pp. 147-232. *Vide*, asimismo: BUENACASA PÉREZ, C., «La aparición del patrimonio eclesiástico en las comunidades cristianas preconstantinianas de Africa: crítica de las teorías clásicas y estado de la cuestión». *Scripta antiqua in honorem Ángel Montenegro Duque et José María Blázquez Martínez*. Valladolid, Universidad, 2002, pp. 721-733 [consultable en internet: http://www.ub.es/grat/grat06.htm].

29 *Vide* n. 14.

30 DUCHESNE, L., *Les origines chrétiennes. Leçons d'histoire ecclésiastiques*. París, 1904, p. 401; ID.: *Histoire ancienne de l'Église*, I. Paris, 1906, pp. 386-387.

Sin embargo, cuando se cruza la frontera cronológica proporcionada por la última gran persecución y los edictos de Galerio y de Constantino I, el panorama cambia radicalmente. Las críticas que nos reporta Petiliano sobre la riqueza de la Iglesia católica africana en época de Agustín[31] nos permiten constatar plenamente que, en el lapso de tiempo transcurrido entre estos edictos y las primeras décadas del s. V, la Iglesia ya se había convertido en una notable posesora fundiaria; aunque, con toda seguridad, el proceso ya se había iniciado bastante antes, gracias a la paz de 43 años que permite el edicto de Galieno[32].

A partir de la licitación de la religión cristiana, se documenta la existencia de un determinado patrimonio denominado, con total precisión, «eclesiástico» porque, legalmente —y ante el Estado—, ya no pertenece a la comunidad de fieles, sino que está adscrito titularmente a cada una de las iglesias cristianas, puesto que la Iglesia es reconocida como un ente con capacidad jurídica *per se*[33]. Gracias a los testimonios existentes, básicamente de la segunda mitad del siglo IV, se constata cómo una buena parte de estos patrimonios estaban constituidos por un gran número de basílicas[34] y por una extensa red de predios rurales (*massa diocesium*)[35], gracias a los cuales —ahora sí— las iglesias se aseguraban aquellos ingresos regulares —probablemente *in natura*— de los que tanta necesidad tenía. Con ellos, los obispos sufragaban los gastos resultantes del mantenimiento del clero y de los edificios de culto[36] y acometían también las actividades derivadas de la asistencia social eclesiástica —mantenimiento de los pobres, huérfanos, niños abandonados, enfermos, locos, prisioneros, ancianos y viudas; sustento a los peregrinos; oraciones por el alma de los testadores; dotes a doncellas; mantenimiento de hospicios y asilos; *redemptio* de los cautivos, etc[37].—. Es, asimismo, posible que

---

31 AVGVSTINVS, *C. litt. Petil.* II 98, 225.

32 EVSEBIVS CAESAR., *Hist. eccl.* VIII 1, 5. Esta paz, permitió a las iglesias africanas afianzar sus contactos con otras comunidades más alejadas. De esta manera, como indica el papiro PSI XV 1560 (= *Pap. Nald.* XX), en vísperas de la gran persecución de Diocleciano, no sería extraño que un catecúmeno de Alejandría portara una carta comendaticia de su obispo, Theonas (282-303) para el «dilecto hermano» Mensurio, quien no puede ser otro que el obispo de Cartago (303-311), su colega en el metropolitanazgo del África occidental. *Vide* NALDINI, *Opus cit.*, p. 130.

33 *Vide* n. 6.

34 Agustín proporciona algunas informaciones sobre el tamaño y forma —rectangular, normalmente— de las basílicas africanas: AVGVSTINVS, *Ep.* XXIX 6; ID.: *Quaest. in Hept.* II 177, 5. Éstas podían ser de seis clases: episcopales, urbanas, parroquiales, martiriales, monásticas o privadas. Las tres primeras formaban parte del patrimonio episcopal; las martiriales podían pertenecer tanto al obispado como a un monasterio e, incluso, podían ser de propiedad privada —aunque era ilegal—; las monásticas sólo dependían del obispo si el monasterio era episcopal. En lo referente a las basílicas privadas, la propiedad del edificio quedaba estipulada en el pacto fundacional con el propietario del *fundus*; así una ley del 398 refiere como algo habitual el que particulares edifiquen iglesias en *possessiones* y en *uici* sin renunciar a sus derechos de propiedad sobre ellas (*CTh.* XVI 2, 33 [398]).

35 Agustín menciona que el patrimonio de su comunidad era unas veinte veces el que él había heredado de su padre: AVGVSTINVS, *Ep.* CXXVI 7. Sobre el término y la significación de *massa*, *uide* VERA, D., «*Massa fundorum*. Forme della grande proprietà e poteri della città in Italia fra Costantino e Gregorio Magno». *MEFRA*, 111 (1999), 2, pp. 991-1025.

36 En el sermón pronunciado por Agustín en la *basilica Margarita* de *Hippo Diarrhytus* (Bizerte) durante las exequias del obispo Florencio se menciona que este edificio se había quedado pequeño (AVGVSTINVS, *Serm.* XVA 8) y que ya había sido reemplazado por otro completamente nuevo costeado por el difunto.

37 Las tareas asistenciales llevadas a término por la Iglesia hacían del todo imprescindible que las iglesias contaran con entradas de recursos económicos más que suficientes para poder conducirlas a buen término, *uide* JUNDZILL, J., «Das Geld in der Lateinisch-Christlichen Literatur des Spätromischen Kaiserreiches». *Pomoerium*, 1 (1994), pp. 101-125. Por ello, la caridad se convirtió en una de las principales ocupaciones de los obispos: WIPSZYCKA, E., «L'attività caritativa dei vescovi egiziani». *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle: image et autorité*. Roma, 1998, pp. 71-80; DI BERARDINO, A., «La solidarietà: forme ed organizzazione a Roma (secoli IV-V)». *La comunità cristiana di Roma. La sua vita e la sua cultura dalle origini all'alto medio evo*. Città del Vaticano, 2000, pp. 83-112. En *Africa* esta preocupación era vital, pues resultaba esencial para evitar la huída de los pobres hacia el donatismo: AVGVSTINVS, *Ep.* CXXII 2.

una parte del excedente se dedicara al comercio, puesto que la Iglesia estaba integrada —como productora y como proveedora— en los circuitos comerciales del Imperio y en los mecanismos del mercado[38].

Estos patrimonios eran administrados por los obispos, pues ya desde mediados del s. III, el obispo ejercía el liderazgo *de facto* sobre la comunidad[39]. No obstante, al obispo no se le concede la propiedad de los mismos, sino un poder de control, pues tan sólo se le considera administrador de unos bienes que no le pertenecen, y de los cuales ha de tener sumo cuidado, teniendo siempre presente que le han sido delegados por sus fieles y que tendrá que rendir cuentas de su gestión, algún día, ante la *summa diuinitas* cristiana. Por ello, se insiste en que el obispo use de las *res ecclesiasticae* como encomendadas y no como propias[40]. De hecho, en *Africa* parece existir un consejo de laicos —los *seniores laici* o los *seniores ecclesiae*— cuya misión es supervisar la gestión económica del obispado[41]. Ahora bien, en muchas comunidades —como Hipona— el obispo no se ocupaba realmente de esta gestión, existía un personal especializado, los *praepositi*, que tenían estatuto clerical. Ellos eran los que llevaban el control diario de la gestión económica de la iglesia hiponense y, cada año, rendían cuentas de ello, mediante un informe, a Agustín[42].

Por otro lado, el obispo podía tener propiedades personales y disponer de ellas libremente, pero éstas tenían que estar claramente identificadas para que, a su muerte, los miembros de su clero pudieran distinguirlas e individuarlas y no fueran confiscadas a favor de la Iglesia[43].

---

38 W. H. C. FREND («Religion and Life in a Numidian Village». *BCTH*, 17B [1981], pp. 261-267, pp. 265-266) menciona el caso de una iglesia en Kh.-Bahrarous, de mediados del siglo IV, con una prensa de aceite. *Vide*, también, DUVAL, N., «L'évêque et la cathédrale en Afrique du Nord». *Actes du XIe Congrès international d'archéologie chrétienne (Lyon, 1986)*, I. Roma, 1989, pp. 345-399; especialmente útil resulta el índice con los monumentos reseñados (pp. 392-399).

39 CYPRIANVS, *Ep*. LIX 5, 2. El obispo era el responsable de las tareas asistenciales que se llevaban a cabo en su comunidad (CYPRIANVS, *Ep*. LXXVI 1, 3; PONTIVS, *Vita Cypr.* VI 4; XI 1, 2 y 8; XIII 13; XV 3), para lo cual contaba con la ayuda de los presbíteros y diáconos. Sobre estos últimos, principalmente, recaía el encargo de cubrir las necesidades materiales de los miembros pobres de la comunidad (CYPRIANVS, *De mort*. XXVI).

40 FERRANDVS CARTHAG., *Breu. can*. c. XXI [= *Syn. Antioch*. (341) c. XXIV]; *Statuta eccl. ant*. c. XV [= *Conc. Carthag*. IV (*apud Collectio Hispana*) c. XXXI]. *Cf*. LEO MAGN., *Ep* CXXIX, donde el obispo es calificado de *rector ecclesiae*.

41 Cuando Mensurio marchó a Roma convocado por Majencio, aquel encomendó los tesoros de su Iglesia a los *seniores* de su comunidad: OPTATVS MILEV., *C. Parm*. I 17, 2. Agustín quizás alude veladamente a ellos cuando replica airado a ciertas críticas sobre su gestión del patrimonio eclesiástico: AVGVSTINVS, *Ep*. CXXVI 7; ID.: *Serm*. CCCLV 3. Sobre estos *seniores*, *uide*: CARON, P. G., «Les «seniores laici» de l'Église africaine». *RIDA*, 4 (1951), 6, pp. 7-22; FREND, W. H. C., «The *seniores laici* and the Origins of the Church in North Africa». *JThS*, 12 (1961), 2, pp. 280-284; SHAW, B. D., «The Elders of Christian Africa». *Mélanges offerts à R. P. Étienne Gareau*. Otawa, 1982, pp. 207-226.

42 POSSIDIVS CALAM., *Vita Aug*. XIV 1. La institución del ecónomo diocesano tiene —en opinión de Pier Giovanni Caron («La proprietà ecclesiastica nel diritto del tardo impero». *AARC*, 9 [1993], pp. 217-230, p. 229)— unos orígenes orientales, pues sería el concilio de Gangres el primer testimonio referido a su existencia: *Syn. Gangr.* (*ca*. 340) c. VIII. Sin embargo, no es hasta el concilio de Calcedonia del 451 que este cargo se halla normativamente definido como obligatorio en todas las sedes episcopales, pues parece ser que muchas no contaban con él: *Conc. Chalcedon*. (451) c. XXVI. *Vide*, además, DE SALVO, L., «L'οικονομειον di Giovanni Crisostomo». *AARC*, 12 (1998), pp. 275-290, pp. 280-284.

43 FERRANDVS CARTHAG., *Breu. can*. c. XXXI [= *Syn. Antioch*. (341) c. XXIV]. Los concilios se preocuparon por evitar que el cargo de obispo fuera objeto de la *cupiditas honorum ecclesiasticorum* de los laicos y cayera en manos de personas ambiciosas y sin escrúpulos, como Pablo (AVGVSTINVS, *Ep*. LXXXV), las cuales podían hacer mucho daño a la Iglesia, tanto en el plano moral como en el económico. Por eso, entre otras cosas, se regula que el obispo tenga el consentimiento del pueblo (*Breu. Hippon*. c. XX), o que no se nombre ningún obispo sin el conocimiento del metropolitano (*Conc. Carthag*. [390] c. XII; *cf. Conc. Nicaen*. [325] c. IV).

Para evitar la dilapidación del patrimonio eclesiástico, los concilios diseñaron una serie de estrategias destinadas a que ni los obispos ni los laicos pudieran alienarlos[44] y a que los obispos trataran las *massa diocesium* como propias[45]; y, sobre todo, enfatizaron en que las ventas sólo podían realizarse si mediaba una necesidad extrema[46]. Así, para poder realizar la venta, primero, se tenía que pedir permiso al primado de la provincia. En caso de urgencia, bastaba con consultar, en concilio, a los obispos más cercanos y, sólo en última instancia, se podía actuar con el consentimiento de los presbíteros[47]. Ahora bien, no sólo los obispos podían obtener ganancias ilícitas con la venta de esos predios: los presbíteros y diáconos rurales también podían sacar provecho de la administración de las dotaciones de sus parroquias[48]. Así se explica mejor el canon que prohíbe que los clérigos que al ser ordenados no tenían nada propio y que, durante su ministerio, han acumulado un patrimonio no puedan disponer de él en su testamento como si de algo propio se tratara[49].

Asimismo, se intentó evitar que los clérigos y obispos abandonaran de manera frecuente sus *plebes* para dedicarse a sus negocios seculares[50], un problema antiguo ya planteado por Cipriano[51]. Por ello, se estableció que los obispos no pudieran pasar más de tres semanas fuera de sus sedes[52] y que no se mezclaran en negocios turbios y deshonestos[53]. Este tipo de actitudes eran especialmente peligrosas en *Africa*, pues podían permitir que los donatistas se ganaran a las *plebes* descuidadas por sus obispos[54]. Por consiguiente, se prohíbe que los clérigos no entren en la administración ni arrienden tierras —como *conductor* o *procurator*—

---

44 *Can. in causa Apiar.* c. XXVI y XXXIII. La legislación conciliar llegó incluso a prescribir la deposición para el obispo negligente en su ministerio: *Conc. Carthag.* (418) [*apud Registri eccl. Carthag. excerp.* XVII] c. CXXIII-CXXIV. Se tratará de imponer la idea de que estos predios que están *ecclesiastico iure* no pueden ser alienados por ninguna ley o prescripción y, en caso de que así sucediera, el predio tendría que ser restituido «*cum fructibus*»: FERRANDVS CARTHAG., *Breu. can.* c. XCV [= *Syn. Ancyr.* (314) c. XV].

45 *Conc. Carthag.* (28 agosto 397) [*apud Registri eccl. Carthag. excerp.* III] c. LVI.

46 *Can. in causa Apiar.* c. XXVI. Agustín explica un caso particular en la carta CCLXVIII, 3.

47 *Conc. Carthag.* V [*apud Collectio Hispana*] c. IV; *Can. in causa Apiar.* c. XXVI y XXXIII; *Conc. Hippon.* (427) c. IXb [= FERRANDVS CARTHAG., *Breu. can.* c. XLVII]. *Cf.* ID.: *Breu. can.* c. XXXVI [= *Syn. Antioch.* (341) c. XXV]; *Statuta eccl. ant.* c. L [= *Conc. Carthag.* IV (*apud Collectio Hispana*) c. XXXV]. La única excepción será la partición de una diócesis por causa de la conversión al catolicismo del obispo donatista local: *Conc. Carthag.* (418) [*apud Registri eccl. Carthag. excerp.* XVII] c. CXVIII.

48 *Vide* n. 44.

49 *Can. in causa Apiar.* c. XXXII; *Conc. Hippon.* (427) c. V. Puesto que se trata de la misma acusación que Agustín lanza contra Antonino de *Fussala* en su carta a Itálica en el año 422 (AVGVSTINVS, *Ep.* XX* 29) parece lógico pensar que fue él mismo quien propuso el tema a la consideración del concilio hiponense.

50 *Conc. Carthag.* (345/348) c. VI y VIII; *Conc. Carthag.* (septiembre 401) [*apud Registri eccl. Carthag. excerp.* VII] c. LXXI.

51 CYPRIANVS, *De laps.* VI. También del s. III es el caso del obispo alejandrino Máximo (264-282), involucrado en una complicada transacción comercial con unos mercaderes de trigo cristianos: *Pap. Amherst* I 3; *uide* NALDINI, *Opus cit.*, pp. 79-85. En relación al comercio practicado por el clero cristiano, *uide*: ECK, W., «Christen im höheren Reichsdienst im 2. und 3. Jahrhundert?». *Chiron*, 9 (1979), pp. 449-464. En el s. IV, el concilio de Elvira también prohibió a los obispos, presbíteros y diáconos ausentarse para dedicarse a sus negocios: *Conc. Elib.* (s. IV) c. XIX; *cf.*, asimismo, *Syn. Sardic.* (343) c. XII. En relación a la problemática textual que genera el concilio de Elvira, *uide* VILELLA, J. y BARREDA, P.-E., «Los cánones de la Hispana atribuidos a un concilio iliberritano: estudio filológico». *I concili della cristianità occidentale: secoli III-V*, Roma, 2002, pp. 545-579 [consultable en internet: http://www.ub.es/grat/grat48.htm].

52 FERRANDVS CARTHAG., *Breu. can.* c. XIX [= *Syn. Sardic.* (343) c. XII]. El *Breu. Hippon.* c. XIX ordena a los obispos que no acepten trabajos que les obliguen a viajar.

53 *Can. in causa Apiar.* c. XVI.

54 *Conc. Carthag.* (1 mayo 418) c. CXXI y CXXIII.

privadas o del Estado[55]. Y, por el mismo motivo, no se permite que *actores*, *procuratores*, *tutores* o *curatores pupillorum* puedan ser ordenados clérigos[56].

Para permitir una óptima explotación de su patrimonio rural, los obispos organizaron sus posesiones según un esquema proto-parroquial[57], del cual el ejemplo mejor conocido sería el de Hipona[58]. Por «parroquia» debemos entender una circunscripción eclesiástica rural regida por un presbítero cuyo centro espiritual y económico es un edificio de culto, que, además, constituye el elemento aglutinador de la comunidad[59]. Por un lado, la tarea del presbítero está limitada por las prescripciones que le impiden disponer libremente de las propiedades eclesiásticas sin conocimiento de su obispo[60], pero, por otro, se le permite un cierto grado de autonomía, sobre todo, para evitar que no sea el obispo quien acabe dilapidando fraudulentamente el patrimonio que le ha sido asignado[61]. Las parroquias podían ser de tres tipos diferentes: las ubicadas en propiedades de la Iglesia —en ellas, el presbítero desarrollaba una doble función: la económica y la doctrinal—[62]; las instaladas en tierras privadas[63]; y las que estaban en comunidades rurales[64]. En estos dos últi-

---

55 *Conc. Carthag.* (345/348) c. VI y VIII; y repetido en: *Can. in causa Apiar.* c. XVI; *Breu. Hippon.* c. XV; FERRANDVS CARTHAG., *Breu. can.* c. LXX, CXIX y CXXV. Con todo, había quien contravenía impunemente las prohibiciones conciliares, como el obispo donatista Crispín de *Calama* (Guelma); *uide* n. 96.

56 *Conc. Carthag.* (345/348) c. VIII.

57 En *Africa*, uno de los primeros testimonios relativo a la existencia de parroquias rurales sería el referido al presbítero donatista *in loco Subbulense* del que nos habla Optato (*C. Parm.* III 4, 6-7). Es de lamentar que el volumen colectivo sobre el origen de las parroquias rurales en Occidente publicado recientemente haya marginado la documentación africana: PERGOLA, P. (ed.): *Alle origini della parrocchia rurale (IV-VIII sec.). Atti della giornata tematica dei seminari di archeologia cristiana (19 marzo 1998)*. Città del Vaticano, 1999.

58 De esta diócesis conocemos las parroquias de: *Mutugenna* (AVGVSTINVS, *Ep.* XXIII 2), *Subsana* (AVGVSTINVS, *Ep.* LXII-LXIII), *fundus Strabonianensis* (AVGVSTINVS, *Ep.* LXV), *Germanicia* (AVGVSTINVS, *Ep.* CCLI), *ecclesia Gippitana* (AVGVSTINVS, *Ep.* LXV) y *Fussala*, posteriormente convertida en obispado (AVGVSTINVS, *Ep.* CCIX; ID.: *Ep.* XX*). Agustín, como el resto de obispos africanos, visitaba sus parroquias con una frecuencia que desconocemos pero que debía ser anual, seguramente, para recaudar la parte correspondiente al obispo de los ingresos de las iglesias rurales: AVGVSTINVS, *Ep.* LVI 1. Por su parte, los donatistas contarían, como mínimo, con tres parroquias: *Vrga*, *Casphaliana* y *Victoriana* (AVGVSTINVS, *Ep.* CV 2, 3; ID.: *C. Cresc.* III 48, 53, ID.: *De ciu. Dei* XXII 8); y, seguramente, también *Mutugenna* (*Ep.* XXIII 2; *Ep.* CLXXIII). Muy interesante resulta asimismo el testimonio de la carta XX* de Agustín en la que, sin especificar al respecto, se menciona la existencia de, por lo menos catorce parroquias (especialmente, XX* 9 y 13).

59 A veces, de una misma parroquia, podían depender varias comunidades separadas entre sí, por lo que en cada una de ellas se pueden encontrar clérigos de un grado menor, como diáconos o subdiáconos. Por ejemplo, en la parroquia de *Subsana*, de la que dependían *Turres*, *Cizau* y *Verbalis* (AVGVSTINVS, *Ep.* LXIII 4), unos centros en los que, seguramente, residía alguno de estos miembros de grado inferior —dependiente del presbítero de *Subsana*— para el mantenimiento de la capilla.

60 FERRANDVS CARTHAG., *Breu. can.* c. XCV [= *Syn. Ancyr.* (314) c. XV]; *Can. in causa Apiar.* c. XXXIII; *Conc. Hippon.* (427) c. IXa.

61 *Can. in causa Apiar.* c. XXXIV; *Conc. Hippon.* (427) c. X [= FERRANDVS CARTHAG., *Breu. can.* c. XXXVIII].

62 Estos predios eclesiásticos podían ser explotados por familias de colonos dirigidas por el presbítero, quien actuaba como su administrador (*actor*), o podían ser entregados en arriendo a *conductores*. Agustín menciona en pocas ocasiones a estos *coloni ecclesiae* (AVGVSTINVS, *Ep.* XXXV 4; ID.: *Ep.* XX* 20) o *conductores fundorum ecclesiae* (AVGVSTINVS, *Ep.* XXXV 4; ID.: *Ep.* XX* 19-20).

63 Los testimonios sobre presbíteros en propiedades privadas son muy escasos, pero debían existir, pues Agustín se refiere a ellos de manera genérica mediante la designación «*presbyteris in uillis*»: AVGVSTINVS, *Ep.* XIII* 3. Éstos podrían ser los casos, quizás, de Jobino (AVGVSTINVS, *Ep.* CLXI 1) y del subdiácono que vive en el *fundus* de Oroncio (AVGVSTINVS, *Ep.* CCXXII 3). De otro tenor sería el caso planteado por la carta XX*, a saber, la petición de un obispo para un *fundus* privado de la diócesis de *Fussala*.

64 En una fecha que no puede concretarse, el presbítero Rogatus y el diácono Emilius construyeron una iglesia cerca de *Thamugadi* (Timgad) en colaboración con las comunidades *Venusianenses*, [*M*?]*ucrionenses* y *Cuzabetenses* (*ILCV* 1859). Sin duda, se trata del establecimiento de una parroquia rural.

mos casos, lógicamente, existiría un acuerdo privado que establecería los derechos de la Iglesia y las competencias de los presbíteros.

Este tipo de gestión se documenta tanto en las principales iglesias católicas norteafricanas como, también, en las sedes donatistas, las cuales también eran propietarias de ingentes patrimonios fundiarios —especialmente las de *Numidia*[65]—. Con referencia a estos patrimonios —a menudo olvidados por la historiografía[66]—, no puede dudarse de que la Iglesia donatista en época de Agustín tenía un patrimonio tan importante como el católico[67], el cual databa de una época muy anterior, y se había formado gracias al patrocinio de los privados[68] y a las propiedades de los católicos[69]. De hecho, en la guerra que, a lo largo de muchas décadas protagonizarán los dos bandos, siempre que se solicitaba la intervención de la autoridad imperial se incluía la recuperación de los lugares de culto que un bando le había quitado al otro[70]. Este patrimonio existirá, por lo menos, hasta la Conferencia de Cartago del 411, a pesar de los intentos de la legislación imperial, especialmente desde época teodosiana, por limitar las vías por los que los donatistas percibían sus ingresos[71].

De manera paralela, también a partir del siglo IV, se constata la aparición de otro tipo de patrimonio eclesiástico que sería el monástico. Su organización variaba mucho según se tratara de fundaciones privadas o episcopales y, para su supervivencia económica, eran muy importantes los bienes de los monjes. Según la *Regula* de Agustín, éstos tenían que vivir en solitud sin riquezas temporales[72], por lo que debían donar sus propiedades al monasterio antes de entrar a profesar en él[73]. Ahora bien, muchos no cumplían dicha condición, y el mismo Agustín recono-

---

65 Desde el estudio de Frend quedó bastante claro que el principal feudo del donatismo era la Numidia: FREND, W. H. C., *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford, 1952, pp. 48-59.

66 El mismo Frend, en su ya clásico *The Donatist Church*, no dedica ningún apartado en concreto a esta cuestión.

67 En diversos pasajes Agustín alude al fasto del que se rodeaban los obispos donatistas: AVGVSTINVS, *Ep*. XXIII 3; ID.: *Enar. in ps*. XXXVI 2, 20; ID.: *C. litt. Petil*. II 97, 224; ID.: *C. ep. Parm*. I 12, 19. *Vide*, asimismo, LESCHI, L., «Basilique et cimetière donatistes de Numidie (Aïn-Ghorab)». *Revue africaine*, 1936, pp. 27-42.

68 Ya Optato acusaba a Donato de haber creado basílicas innecesarias con la ayuda de los *maiores*: OPTATVS MILEV., *C. Parm*. III 1, 2. Entre los *supporters* del bando donatista figuraban personas de muy alto rango. Además de la célebre aristócrata Lucila (AVGVSTINVS, *Ep*. XLIII 6, 17) se conocen otros casos, como el de Céler (*uir spectabilis*) en cuyas tierras los donatistas habían construido iglesias: AVGVSTINVS, *Ep*. CXXXIX 2. Respecto a los senadores que financiaban a los donatistas, *uide* LEPELLEY, C., «Les sénateurs donatistes». *BSAF*, 1990, pp. 45-56, un artículo que, además, prueba de manera convincente que el donatismo no puede circunscribirse a un ambiente meramente rural, popular y ligeramente romanizado, sino que era un movimiento que contaba con importantes patronos entre las clases urbanas socialmente más elevadas y cultivadas.

69 Optato nos informa de cómo, un siglo antes, los donatistas usurpaban las iglesias católicas en muchos lugares y rociaban sus muros con agua salada: OPTATVS MILEV., *C. Parm*. VI 6, 1. Tampoco debe olvidarse el famoso incidente de la usurpación, por los donatistas, de la basílica católica de *Cirta* (*uide* n. 82).

70 *Vide* nn. 94, 95 y 97.

71 La legislación imperial, desde los tiempos de Teodosio I, impedía a los herejes heredar bienes o disponer de ellos por testamento (*CTh*. XVI 5, 17 [389]), pero ello no impedía que las normas se infringieran constantemente: AVGVSTINVS, *C. ep. Parm*. I 12, 19; ID.: *Tract. in Iohan*. VI 25.

72 AVGVSTINVS, *Regula*, *praeceptum* I 3-5 y 7; VII 1-4; *ordo monasterii* IV y VII; *Regula puellarum* V y VII. Ahora bien, no todos los monjes se tomaban en serio el ideal de pobreza, *uide*: DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., «Del rechazo de la riqueza a la aparición de un patrimonio monástico. Evolución doctrinal de la Iglesia primitiva». *SHHA*, 2-3 (1984-1985), 1, pp. 215-224, p. 223.

73 AVGVSTINVS, *Ep*. CXXVI 11. Así lo dispuso Agustín al fundar su primer monasterio (AVGVSTINVS, *Serm*. CCCLV 2), pues, para él, la comunidad monástica ideal sería aquella en la que primaba la concepción comunitaria de los bienes (AVGVSTINVS, *Regula*, *ordo monasterii* IV; *praeceptum* I 3). El punto principal de su regla consistía en que nadie poseyera nada como propio, sino que todo fuera poseído en comunidad y que a cada uno se le distribuyera en función de su necesidad. *Cf*. POSSIDIVS CALAM., *Vita Aug*. V 1. Agustín también nos informa de cómo los familiares de

ce haber sido poco riguroso al respecto[74]. Junto a estos ingresos, existían otros mecanismos de conseguir recursos: las donaciones de privados, la venta de productos manufacturados por los monjes y las limosnas derivadas del hecho de ser centros de hospedaje o de, en algunos casos, de peregrinaje[75], sobre todo, cuando poseían las reliquias de un santo de renombre, como era el caso del monasterio de *Vzali* (El Alia), que poseía reliquias de Esteban[76]. Gracias a estos medios, algunos centros monásticos acumularon una gran cantidad de bienes, la administración de los cuales debía ser tarea del presbítero encargado de regir el monasterio, pero, también en este caso, ésta acostumbraba a derivarse hacia el *praepositus*, un cargo de la *Regula Augustini* entre cuyas funciones figura de manera muy especial la administración de las propiedades monásticas[77].

Y esta proliferación de patrimonios —episcopales, donatistas y monásticos— se explica, en buena medida por el hecho de la diversificación de las vías por medio de las cuales la Iglesia recibía la mayor parte de sus recursos económicos. Aunque entre éstas continuaban teniendo mucho peso, las limosnas en el altar[78] y las donaciones pías, aparecieron nuevas maneras de recaudar fondos, como, por ejemplo: los legados testamentarios[79], la subvención y el evergetismo imperial, la instrumentalización económica del culto a las reliquias y la apropiación de las basílicas de los donatistas y de los templos paganos.

En *Africa*, la munificencia imperial se pone de manifiesto en unos pocos casos, por lo demás, muy conocidos: las donaciones de dinero hechas por los emperadores Constantino I[80] y por Constante[81], y la construcción de dos iglesias en *Cirta* (Constantine), la capital de *Numidia*[82], en

---

los monjes les traían dinero y regalos que éstos escondían, en vez de ponerlos al servicio de la comunidad: AVGVSTINVS, *Regula*, *praeceptum* V 3.

74 AVGVSTINVS, *Serm*. CCCLV 2. No obstante, el tema de las riquezas personales que cada monje pudiera poseer preocupaba a Agustín. De ello da buena prueba el hecho de que las disposiciones a este tenor contenidas en el *praeceptum* de su *regula* ocupen el primer punto. Y, a menudo, el hecho de que no se desprendieran de ellas solía dar pie a conflictos testamentarios. *Vide* MARTROYE, F., «Saint Augustin et le droit d'héritage des églises et des monastères. Étude sur les origines du droit des communautés religieuses a la succession des clercs et des moines». *Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 8 (1909), pp. 97-129.

75 Los monasterios norteafricanos también cubrían parte de sus necesidades económicas mediante su condición de lugares de hospedaje de viajeros, pues, al contrario de lo que sucedía en Oriente, los *xenodochia*, en Occidente, parecen ser escasos todavía en el s. V. De esta manera, eran los cenobios africanos quienes cumplían con la función asistencial de alojar a quienes estaban de paso (AVGVSTINVS, *Serm*. CCCLV 2). El único *xenodochium* testimoniado en *Africa* es el que fue fundado por Leporio en Hipona (AVGVSTINVS, *Serm*. CCCLVI 10) y, seguramente, esta fundación estaría estrechamente relacionada con el precepto de la *Regula Augustini* en que se especifica que los monjes se ocupen de los enfermos y, seguramente también, de los pobres: AVGVSTINVS, *Regula*, *praeceptum* III 5; V 8.

76 *De mirac*. *Steph*. I 8. Las reliquias de Estaban estaban también en Hipona (AVGVSTINVS, *Ep*. CCXII; ID.: *Serm*. CCCLVI 7) y en otros lugares de la geografía africana, como *Calama*, *Aquae Tibilitanae* (Hamman Meskoutine) y *Simitthu* (Chemtou), e incluso en capillas privadas: AVGVSTINVS, *De ciu*. *Dei* XXII 8.

77 Después del presbítero que rige el monasterio, el *praepositus* es el personaje más importante en estas comunidades religiosas: AVGVSTINVS, *praeceptum* VII 1; *cf*. IV 11. En la persona que ocupaba este cargo recaía la disciplina de los monjes y la responsabilidad de ocuparse de las necesidades materiales del monasterio (AVGVSTINVS, *Regula*, *praeceptum* V 3-4) y era un cargo importante: AVGVSTINVS, *Ep*. LXIV 3; ID.: *Regula*, *obiurgatio* IV; *praeceptum* I 3; IV 9 y 11; V 7; VII 1.

78 En *Africa*, en el s. V, los ingresos se guardaban en dos cajas: la de los pobres (*gazophylacio*) y la de la iglesia (*secretario*), para las necesidades del altar: POSSIDIVS CALAM., *Vita Aug*. XXIV, 17.

79 *CTh*. XVI 2, 4 (321).

80 EVSEBIVS CAESAR., *Hist*. *eccl*. X 6, 1-3. De este emperador se tiene noticia, también, de una orden, expedida a los gobernadores africanos y representantes del fisco, de dar a las familias pobres —seguramente, usando de la *matricula pauperorum* de cada Iglesia— una ayuda alimentaria que debía salir de los graneros públicos: *CTh*. XI 22, 2 (322).

81 OPTATVS MILEV., *C*. *Parm*. III 3, 2.

82 CONSTANTINVS I, *Ep*. *basil*. *erep*. *CSEL* XXVI, pp. 213-216.

tierras del fisco. Pero, sobre todo, los emperadores protegieron el patrimonio eclesiástico mediante una política de concesión de inmunidades, especialmente, la inmunidad del impuesto fundiario[83].

Al mismo tiempo, la nueva coyuntura política aseguró a la Iglesia, además, la protección de ricos privados[84]. Si bien, la Iglesia de los ss. IV-V ya contaba con rentas rurales que le aseguraban unos ingresos constantes, seguía precisando de la ayuda de particulares para su supervivencia económica, especialmente, para la donación de terrenos que aseguraran las rentas eclesiásticas y para la construcción de nuevas basílicas, muchas de las cuales eran erigidas en *fundi* privados[85]. Y esa misma necesidad de contar con cada vez más recursos fue lo que le llevó a desarrollar toda una serie de mecanismos que le aseguraran un flujo constante de dinero, pues, a menudo, las exigencias morales de la Iglesia chocaban con los intereses económicos de estos aristócratas, mucho más interesados en mantener un control opresivo sobre sus dependientes[86]. Por ello, para alentar el evergetismo de los privados y el patrocinio de los emperadores, fue de gran utilidad el extraordinario auge y desarrollo que tuvo el culto de los mártires en *Africa*. Esta devoción no sólo fue con-

---

83 La inmunidad del impuesto fundiario fue objeto de dos leyes, una de dudosa paternidad, pero que considero atribuible a Constantino (*CTh*. XI 1, 1 [315 (360)]) —*uide* BUENACASA PÉREZ, C., «La constitución y protección del patrimonio eclesiástico y la apropiación de los santuarios paganos por parte de la Iglesia en la legislación de Constancio II (337-361)». *Pyrenae*, 28 (1997), pp. 229-240 [consultable en internet: http://www.ub.es/grat/grat29.htm]— y otra de Constancio II (*CTh*. XVI 2, 15 [360 (359?)]), en la que se limita la exención a los patrimonios de la Iglesia, excluyendose así la posibilidad de que los patrimonios personales de los clérigos se pudieran acoger al privilegio. En tiempos de Teodosio I la Iglesia gozaba de la inmunidad de los *munera sordida* y, en cierta medida, de los *munera extraordinaria*: *CTh*. XI 16, 15 (382); XI 16, 18 (390) y XI 16, 21 (397). Sin embargo, a pesar de estas exenciones, la Iglesia no gozaría de una inmunidad fiscal total sobre sus bienes, como se deduce del hecho de que Ambrosio (*Ep*. LXXVA 33) encuentre justo que las iglesias paguen un impuesto por sus propiedades y de que Valentiniano III se viera en la necesidad de publicar una ley especificando que la Iglesia no estaba exenta de los *munera publica* (*Nouell*. *Valent*. X [441]). Sobre este asunto, *uide*: GAUDEMET, J., «La législation religieuse de Constantin». *RHEF*, 33 (1947), pp. 25-61; FERRARI DALLE SPADE, G., *L'immunità ecclesiastiche nel diritto romano imperiale*. Milano, 1956 [= en *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, 99 (1939), 2, pp. 107-248]; BOVE, L., «Immunità fondiaria dei chiese e chierici nel Basso Impero». *Synteleia Vincenzo Arangio-Ruiz*. Napoli, 1964, pp. 886-902; RABELLO, A. M., «I privilegi dei chierici sotto Costantino». *Labeo*, 16 (1970), pp. 384-392; ELLIOTT, T. G., «The Tax Exemption Granted to Clerics by Constantine and Constantius II». *Phoenix*, 32 (1978), 4, pp. 326-336; BARONE-ADESI, G., «Il ruolo sociale dei patrimoni ecclesiastici nel Codice Teodosiano». *BIDR*, 83 (1980), pp. 221-245; CARON, P. G., «La proprietà ecclesiastica nel diritto del tardo impero». *AARC*, 9 (1993), pp. 217-230; WIPSZYCKA, E., «La sovvenzione costantiniana in favore del clero». *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei*, 8 (1997), 3, pp. 483-498; CARON, P. G., «L'esenzione fiscale del clero nella legislazione degli imperatori romani cristiani». *AARC*, 12 (1998), pp. 263-273, pp. 266-269. La carta XCVI de Agustín es un claro ejemplo de las inmunidades fiscales de las que se beneficiaban los patrimonios de la Iglesia, así como de las argucias de los obispos para evitar pagar los impuestos de su propio patrimonio personal.

84 Es de destacar, en este sentido, el violento conflicto habido entre Piniano y los fieles de Hipona cuando éstos trataron de ordenarle presbítero de aquella comunidad en contra de su voluntad: AVGVSTINVS, *Ep*. CXXV-CXXVI.

85 Como la erigida por Hesperius en su *fundus* de la diócesis de *Fussala*: AVGVSTINVS, *De ciu*. *Dei* XXII 8, 6. El patrocinio privado proporcionó un gran impulso a la edilicia cristiana. Sólo en Cartago, Lilianne Ennabli (*Opus cit.*) reseña 28 iglesias, cinco cementerios y tres monasterios atestados por las fuentes, frente a 16 iglesias o capillas, 6 baptisterios, 4 monasterios y 3 *martyria* que documenta la arqueología, aunque, lógicamente, muchos de estos últimos serán los citados en las fuentes.

86 En *Africa* existía el *defensor ecclesiae*, un funcionario imperial, aunque nombrado por sugestión de los obispos, con un papel bien delimitado, consistente en la defensa de los pobres contra la omnipotencia de los ricos: *Conc*. *Cartha*g. (septiembre 401) [*apud Registri eccl*. *Carthag*. *excerp*. VII] c. LXXV; *Conc*. *Cartha*g. (407) [*apud Registri eccl*. *Carthag*. *excerp*. XII] c. XCVII; *uide* SABW KANYANG, J.-A., *«Episcopus et plebs». L'évêque et la communauté ecclésiale dans les conciles africains (345-525)*. Bern, 2000, pp. 275-281. En marzo del 420 Agustín, cansado de estar querellándose continuamente con los poderosos de Hipona, tomó la decisión de pedir un *defensor* para la Iglesia de Hipona (AVGVSTINVS, *Ep*. XXII*); y, al parecer, también *Fussala* tenía su propio *defensor ecclesiae* (AVGVSTINVS, *Ep*. XX* 6 y 29).

templada como un mero ejercicio de espiritualidad, sino también como objeto de una instrumentalización económica que abarcó toda una serie de estrategias tendentes a asegurar una entrada regular y constante de dinero hacia los *arcae* eclesiásticos, principalmente, porque, como escribió Nicole Herrmann-Mascard, «les prières semblent souvent insuffisantes à une époque où un acte matériel doit toujours servir de support aux intentions»[87]. Así, en *Africa* hubo centros privilegiados de peregrinaje[88], como la basílica de Esteban, en *Vzali*[89]; la de Salsa, en *Tipasa* (Tifech)[90]; la del mártir desconocido de *Thabraca* (Tabarka)[91] y, seguramente, también, la de Hipona (Annaba)[92].

Por último, para acabar de aprehender el amplio espectro de medios que desarrolló la Iglesia para incrementar su patrimonio, hay que tener en cuenta las maniobras de los sacerdotes católicos para incrementar sus patrimonios a costa del de las otras confesiones religiosas que, en el caso concreto norteafricano, eran el donatismo y el paganismo.

La posesión de las basílicas donatistas fue una de las cuestiones candentes en la lucha entre los católicos y los seguidores de Donato y fue uno de los asuntos sobre los que se pronunció el *edictum cognitoris* que sancionó la derrota de los donatistas en la Conferencia de Cartago del 411[93]. Desde, como mínimo, la época de Constante[94] —y con la única excepción de la efímera restitución de Juliano[95]—, los donatistas se vieron desposeídos legalmente de sus bienes, al menos en el plano teórico[96]. Ahora bien, a los católicos les costaba bastante conseguir el traspa-

87 HERMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*. París, 1975, p. 226. Agustín denuncia el fraude que se producía en torno a la destinación de estas oblaciones en honor de los mártires —en su mayoría *in natura*, aunque también en metálico— las cuales, en vez de destinarse a los pobres, eran vendidas por los sacerdotes: AVGVSTINVS, *Ep*. XXII 1, 6.

88 Característico del medio religioso africano fue la floración de las *memoriae martyrum* falsas, contra las cuales legislan los cánones africanos: *Conc. Carthag*. (septiembre 401) [*apud Registri eccl. Carthag. excerp*. VII] c. LXXXIII; FERRANDVS CARTHAG., *Breu. can*. c. CLXX. Ello constituye un signo inequívoco de que monopolizar uno de estos centros de devoción popular debía constituir un negocio muy lucrativo. *Vide* TEJA, R., «Prácticas de la oferta votiva del paganismo al cristianismo. La prohibición del «refrigerium» en Milán y Roma». *Scienze dell'Antichità*, 3-4 (1989-1990), pp. 809-815.

89 *Vide* n. 76.

90 CHRISTERN, J., *Das frühchristliche Pilgerheiligtum von Tebessa. Architektur und Ornamentik einer spätantiken Bauhütte in Nordafrika*. Wiesbaden, 1976.

91 GAUCKLER, P., «Mosaïques tombales d'une chapelle de martyrs a Thabraca». *Monuments Piot*, 13 (1906), pp. 175-227. La excesiva proximidad con que se encuentran dispuestas las tumbas, especialmente, las más cercanas al altar sería un claro indicio de enterramiento *ad sanctos*.

92 Ahora bien, la capacidad de atracción de Hipona no radicaría en el hecho de tener una reliquia milagrosa, sino en tener un obispo carismático.

93 *Edict. cogn*. [*apud Gesta conl. Carthag*. III]; decisión sancionada por: *CTh*. XVI 5, 52 (412). De hecho, desde el año 405, ya existía una ley general ordenando la confiscación de las basílicas donatistas (*CTh*. XVI 6, 4 [405]), a pesar de que en una *constitutio* anterior, del año 400, ya se había estipulado la confiscación de las tierras de Gildón y de sus satélites donatistas: *CTh*. VII 8, 7 (400).

94 AVGVSTINVS, *C. Cresc*. III 50, 55. La confiscación de las propiedades se habría producido como consecuencia de las violencias de la misión de Paulo y Macario en *Africa* que, iniciada como un reparto de donativos del emperador a las iglesias africanas, acabó convirtiéndose en una campaña militar contra el donatismo: OPTATVS MILEV., *C. Parm*. III 2-3.

95 AVGVSTINVS, *C. litt. Petil*. II 92, 202. Dicha restitución fue consecuencia de la petición del obispo donatista Poncio y algunos colegas.

96 La aplicación de la norma debió de depender, a menudo, del grado de compromiso asumido por las autoridades en su puesta en práctica, pues, de otra manera no se entiende que los donatistas se valieran del apoyo legal de los poderes civiles en su persecución contra los maximianistas (AVGVSTINVS, *Ep*. LI 3-4) o que el obispo donatista Crispín de *Calama* pudiera convertirse en *procurator* de una propiedad imperial: AVGVSTINVS, *Ep*. LXVI; ID.: *C. litt. Petil*. II 83, 184; II 99, 228; *uide* LEPELLEY, C., «Deux témoignages de saint Augustin sur l'acquisition d'un domaine impérial à bail emphytéotique». *BCTH*, 17B (1981), pp. 273-281.

so de esos bienes y, a menudo, tenían que llevar los casos a los tribunales[97]. No obstante, el interés por recuperar estos patrimonios no me parece banal, pues el donatismo había obligado a dividir por dos unos recursos, tanto evergéticos (limosnas y donaciones pías) como agrícolas (rentas), que, de otra manera, sólo tendrían un único destinatario (los católicos)[98]. La reunificación permitiría al obispo católico canalizar una mayor cantidad de recursos, y ello se traduciría en una ampliación del número de beneficiados por las tareas asistenciales, aspecto que convenía bastante a la propaganda eclesiástica[99].

Al mismo tiempo, y éste es un aspecto que la historiografía no ha tratado suficientemente, a la Iglesia católica también le interesó absorber el patrimonio de los templos paganos[100]. El proceso legal que permitió la consecución de este objetivo fue mucho más lento y gradual, pero acabó siendo muy efectivo. Desde los tiempos de Constancio II —con la única excepción, nuevamente, de Juliano— la religión tradicional quedó progresivamente desamparada por parte de los emperadores, y, al mismo tiempo, el cristianismo se convirtió en el beneficiario de un proceso legislativo —culminado en el reinado de Teodosio II[101]— que proporcionaba diversas vías para que la Iglesia engrosara sus propias posesiones con la incorporación de otras que, hasta aquel momento, habían pertenecido nominalmente a los santuarios paganos. En *Africa* los templos fueron cerrados el 19 de mayo del 399, con la llegada de dos *comites* imperiales comisionados por Honorio para hacer efectiva una ley reciente sobre el particular[102]. Ahora bien, la ocupación de estos templos no sería inmediata, sino que se iría produciendo poco a poco y, en muchos casos, requería de una *petitio* al emperador[103]. Así, en torno al año 407, el obispo Aure-

---

97 Así, Maximiano, obispo católico de *Bagai*, sólo pudo recuperar una basílica ubicada en el *fundus Caluianensis* mediante un veredicto judicial (AVGVSTINVS, *C. Cresc*. III 43, 47). Es por eso que los donatistas acusaban a los católicos de sólo estar interesados por sus iglesias (AVGVSTINVS, *Ep*. CLXXXV 35), acusación rebatida por Agustín con diferentes argumentos, especialmente en: AVGVSTINVS, *Ep*. XLIII 3, 6; ID.: *Ep*.LI 3-4; ID.: *Ep*. LIII 3, 6; ID.: *Ep*. LXX 2; ID.: *Ep*. LXXXVIII 11.

98 W. H. C. FREND («Religion and Life…». *Art. cit*., p. 265) indica, que, en la *Numidia* central, cada pueblo o aldea tenía su propia iglesia, de lo que resultaba una alta densidad de concentración de basílicas. Por consiguiente, ello no podía ocasionar, a mi parecer, sino problemas de subsistencia económica a todas esas iglesias tan cercanas entre sí.

99 En la carta CLXXXV de Agustín se intuye claramente que, desde que los pobres mantenido por los donatistas se están pasando masivamente al bando católico, éste no tiene recursos suficientes y que, por tanto, necesita poder acceder al patrimonio donatista: AVGVSTINVS, *Ep*. CLXXXV 7, 36.

100 La historiografía ha prestado poca atención a la incorporación, a las iglesias cristianas, de los patrimonios de los templos paganos y, sin lugar a dudas ésta constituyó una vía muy importante para acrecentar sus patrimonios. Pues, si como Agustín deja bien claro, los sacerdotes se quedaban con los objetos que resultaban del expolio de los templos paganos (AVGVSTINVS, *Ep*. XLVII 3), resulta obvio pensar que, si luego convertían ese templo en una iglesia, también se quedarían con los terrenos destinados a su mantenimiento. De hecho, el artículo más completo que ha estudiado los múltiples aspectos que implicó la conversión de los templos paganos en iglesias trata la vertiente política, cultural y social, pero no la económica: KLEIN, R., «Distruzioni di templi nella tarda antichità. Un problema politico, culturale e sociale». *AARC*, 10 (1995), pp. 127-152.

101 En el 435, este emperador dispuso, en Oriente, que los santuarios del Imperio debían ser destruidos o purificados para instalar en ellos la «Santa Cruz»: *CTh*. XVI 10, 25 (435). De todas maneras, ello no significó que la Iglesia pasara a ser la propietaria exclusiva de los templos paganos, pues una ley del año 455 incluía los templos entre las propiedades imperiales: *Nouell. Marc*. II 1 (455).

102 AVGVSTINVS, *De ciu. Dei* XVIII 54; seguramente se trata de la ley *CTh*. XVI 10, 16 (399). *Cf*.: *Cons. Const*. a. 399; QVODVVLTDEVS, *De promiss. et praedict. Dei* III 38, 41. Aunque Agustín da fe del cumplimiento de esta orden (AVGVSTINVS, *Ep*. CCXXXII 1), según parece, diez años más tarde aún quedaban templos donde se rendía culto a los ídolos: AVGVSTINVS, *Ep*. XCVII 1.

103 MERCOGLIANO, F., «La *petitio* fiscale nell'organizzazione finanziaria da Costantino a Teodosio II». *AARC*, 12 (1998), pp. 405-431.

lio tomó posesión del principal templo cartaginés, el de la *Dea Caelestis*, y, probablemente, lo convirtió en iglesia[104], lo cual constituye, a mi parecer, una importante fecha *post quem*, puesto que también viene avalada por los datos arqueológicos[105].

De esta manera, la Iglesia de los siglos IV-V, mediante la incorporación de los patrimonios donatista y pagano veía completarse una muy provechosa vía de acceso a recursos tanto *in natura* como en metálico —mediante la venta de esos productos en el mercado— que le eran fundamentales para su supervivencia económica. Ahora bien, en esta carrera por la posesión de tierras que empieza con el edicto de Milán —o, quizás antes, con el de Galieno, en el 260— no sólo influyó la acuciante necesidad de procurarse unas rentas fijas y seguras, sino que también fue muy importante la simple posesión de propiedades, pues en ello radicaba buena parte de su actividad propagandística en el seno de su comunidad. En el mundo tardoantiguo, como en el actual, la estimación social de cada individuo o institución se medía por la apariencia de fortuna que era capaz de proyectar sobre el conjunto de la población. Y ésta se mesuraba por la cantidad y la calidad del patrimonio poseído, sobre todo en tierras. Además, en el caso de la Iglesia, unos mayores ingresos suponían una mayor presencia en la vida pública, mediante las limosnas a los necesitados, las tareas asistenciales y las construcciones.

---

104 QVODVVLTDEVS, *De promiss. et praedict. Dei* III 38, 44. No obstante, algunos historiadores han cuestionado que este santuario pagano acogiera en su interior un centro de culto cristiano de manera estable y permanente, principalmente: R. P. C. HANSON («The Transformation of Pagan Temples into Churches in the Early Christian Centuries». *Journal of Semitic Studies*, 23 [1978], 2, pp. 257-267, pp. 262-263); C. LEPELLEY (*Les Cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, I. Paris, 1979, p. 354) y J.-P. CAILLET («La transformation en église d'édifices publics et de temples à la fin de l'Antiquité». *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale de la fin du IIIe siècle à l'avènement de Charlemagne*. Bari, 1996, pp. 191-211, p. 199).

105 DUVAL, N., «Église et temple en Afrique du Nord: note sur les installations chrétiennes dans les temples à cour à propos de l'église dite de Servus à Sbeitla». *BCTH*, 7 (1971 [1973]), pp. 265-296.

*Sacralidad y Arqueología,* **Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, págs. 511-523**

# OBISPOS EXILIADOS Y CONFINADOS EN MONASTERIOS EN ÉPOCA PROTOBIZANTINA

MARGARITA VALLEJO GIRVÉS
Universidad de Alcalá de Henares

«*En realidad, señor padre,*
*todas las herejías dicen lo mismo:*
*«Si no comulgas con nosotros, no te salvarás». Por tanto,*
*¿qué he de hacer? No lo sé, ¡pobre de mí!*»

Juan Mosco, *El Prado Espiritual* 26[1]

## RESUMEN

Es de todos conocido que una de las habituales prácticas jurídica del Imperio Romano Tardío y Primera Época Bizantina son las diversas modalidades de *exilium*, entre las que se encuentra el confinamiento en monasterios; es igualmente sabido que fueron muy numerosos los obispos de aquellos siglos que sufrieron personal y prolongadamente la puesta en práctica de estas disposiciones.

Tras la lectura detenida de las fuentes documentales pertinentes se advierte que los obispos que son merecedores de la pena de exilio lo son por haber cometido los más diversos delitos o por tener actitudes contrarias a las normales: algunos son acusados directa o indirectamente de conductas morales impropias de su cargo; otros lo son por mostrarse especialmente contrarios a la doctrina cristiana que defendía el emperador; y, por último, otros lo son por ser los verdaderos instigadores de conflictos sociales cargados de un alto sentido político-religioso.

---

1 Trad. esp. de SIMÓN PALMER, J., *Historias bizantinas de locura y santidad*. Juan *Mosco y Leoncio de Neápolis*, Madrid 1999, 62.

**ABSTRACT**

It is well known that one of the usual judicial practices during the Later Roman Empire and first Byzantine Epoch were the diverse form of «*exilium*», amongst which are found the confinement in monasteries. It is also known that a large number of the bishops suffered personally and for long periods these practices.

After a through lecture of the documents it is seen that the bishops who deserve to be exiled are guilty of a wide variety of crimes or of having attitudes contrary to the normal. Some are accused directly on indirectly of moral conduct improper of their office, others because they are evidently opposed to the Christian doctrine defended by the Emperor. And lastly, others because they are the real instigators of social conflicts with deep political-religious meanings.

Tras la lectura de numerosas fuentes textuales, de muy diverso carácter, relativas al período que se extiende entre los siglos IV y VII hemos documentado un número nada despreciable de obispos que fueron exiliados, relegados o deportados a áreas remotas del Imperio, generalmente fronterizas, a islas, a fortalezas, etc... La condena al exilio de los prelados divergentes con la corriente doctrinal oficial era muy habitual[2] y acorde con la legislación vigente desde el momento en que el obispo exiliado lo era por ser generalmente considerado «hereje» y desde el momento en que una de las condenas aplicables a éste desde época constantiniana era precisamente el exilio[3]. Pero esta misma documentación también nos habla de un tipo particular de exilio que consistiría en el internamiento de los prelados disidentes en monasterios y *xenodocheia*. Algunos aspectos concretos de este «castigo» —confinamiento/exilio— son los temas que quiero analizar en esta ocasión.

Son varias las razones que llevan a considerar el internamiento en este tipo de instituciones que son los monasterios y *xenodocheia* como equiparable, en cierta forma, a la condena al exilio o al destierro. Así vemos cómo en esa documentación literaria que nos guía se utilizan las palabras *exoría, exilium, relegatio, deportatio, periorismos*, que son las mismas que nos sitúan ante un exilio tradicional, para comentar el confinamiento en un monasterio, etc.... Por otra parte, la residencia obligatoria entre unos límites muy concretos se especifica en terminología jurídica con vocablos como *exoría* o *periorismos*[4], por lo que en el caso de obligar a la vivienda forzada en un monasterio o un *xenodochium* utilizando esos términos nos sitúa indudablemente ante un tipo de

2 Lo habitual y nada anómalo de esta práctica se advierte en un complejo e importante texto, por razones en las que ahora no podemos entrar, de la primera mitad del siglo VII, la *Doctrina Iacobi nuper baptizati* II, 5, pasaje en el que unos judíos se preguntan sobre los problemas doctrinales de los cristianos: la respuesta de su «instructor» no puede ser más significativa pues indica que ni los mismos dirigentes cristianos se han puesto de acuerdo sino que, de lo contrario, «*los cristianos mismos han incluso exiliado y anatemizado a obispos y patriarcas por estas pequeñas desviaciones*» (ed. de DÉROCHE, V. en *Travaux et Mémoires* 11, 1991, 47-273, aquí 144).

3 *Vid*. DE GIOVANNI, L. *Chiesa e Stato nel codice Teodosiano. Saggio sul libro XVI*, Nápoles 1980, 83-92; MACERATINI, R., *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-cristiano e nel diritto canonico classico (da Graziano ad Ugoccione)*, Milán 1994, 75-79, y VALLEJO GIRVÉS, M., «Obispos exiliados: Mártires políticos entre el Concilio de Nicea y la eclosión monofisita», *Tempus Implendi Promissa. Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, Pamplona 2000, 507-533, con ejemplos y análisis de casos concretos.

4 *D*. XLVIII, 19, 4 y 22, 5; *CJ* I, 11, 10, 1; IX, 47, 26; *Basilicorum Libri* LX, 51, 4 (*Basilicorum Libri LX*, H. J. Scheltema, HOLWERDA, D. y VAN DER WAL, N. eds., Groningen 1988, 3071).

exilio muy específico, pero exilio en definitiva[5]. Además, la documentación epigráfica viene en nuestra ayuda pues en una inscripción, hallada en Sardes y fechable en el reinado del emperador Justiniano, se encuentra la referencia a un pagano condenado al exilio y por ello internado durante diez años en un asilo de tipo hospitalario; la restitución propuesta para el verbo que determina ese internamiento es la de *exoría*, dato que nos sirve ciertamente para hablar de que los internamientos o confinamientos en monasterios, o en otras instituciones de similar carácter, son una forma de exilio[6].

Debemos tener en cuenta que este tipo de destierro no afecta exclusivamente a la jerarquía episcopal ya que la legislación de aquellos siglos prescribe este tipo de exilio tanto para los grados menores del mundo eclesiástico como para laicos, tal como acabamos de ejemplificar con la inscripción de Sardes referida anteriormente. En la *Novella* 123 de Justiniano, fechada en 546, que legisla sobre diversos asuntos relacionados con obispos, clérigos y monjes, encontramos varias referencias al monasterio como lugar en el que los eclesiásticos deberían cumplir la condena impuesta por haber cometido algún delito o falta punible. Así, los capítulos 10 y 20 prescriben, respectivamente, que aquellos individuos pertenecientes a la Iglesia aficionados a los juegos de azar y a los espectáculos teatrales o aquellos que han prestado falso testimonio en causas relacionadas con delitos contra la propiedad, deben ser confinados en un monasterio. Igualmente, en *NovIust*. 123. 30 se determina que la diaconisa que no renuncie a vivir con un hombre deberá ser confinada en un monasterio y además perderá sus bienes, mientras que en *NovIust*. 134.10 se prescribe para la mujer adúltera la misma pena que para la diaconisa[7]. Por cierto que encontramos el mismo espíritu en la decisión del *Magister Militum* Amancio quien en Antioquía en 555, de regreso de haber sofocado la revuelta samaritana en Cesarea, habría decidido que los clérigos herejes fueran internados en monasterios para ser instruidos en la recta fe[8]. De una u otra forma, en todos los casos que hemos citado la intención del legislador al elegir un monasterio como lugar de cumplimiento del castigo era proporcionar al «delincuente» un ambiente favorable para que meditara y se arrepintiera de sus faltas; ese arrepentimiento era el que posibilitaría recuperar la libertad y abandonar esa residencia forzada en el monasterio. Sin embargo, las crónicas e historias parecen únicamente interesarse por los obispos que fueron confinados en monasterios y demás instituciones.

La razón de la ausencia casi total de presbíteros, monjes, laicos, etc... en las crónicas e historias se encuentra en la fama del protagonista y en el delito cometido, pues desde este punto de vista es evidente que el exilio de un obispo y las circunstancias que lo rodeaban era mucho más

---

5 Así por ejemplo se entiende en las varias decisiones de Justiniano, como pone de relieve CRONT, C., «La repression de l'Heresie au Bas-Empire pendant le regne de Justinien Ier. (527-656)», *Byzantinoslavica* 20, 1982, 45-46. Resulta especialmente sugerente, si bien referido sobre todo a Occidente, el artículo de PRICOCO, S., «Il cenobio come rifugio e come prigione», *Siculorum Gymnasium. Rassegna della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania* XLIX, 1-2, 1996 (1998), 225-237.

6 AMELOTTI, M. y LUZZATTO G. I. eds., *Subsidia I. Legum Iustiniani Imperatoris Vocabularium. Le costituzioni giustinianee nei papiri e nelle epigrafi*, Milán 1972 (19852), 136-137; y *cf.* SCHNEIDER, C., «Leibestätigkeit als Strafe: Bemerkungen zu einer Inschrfit an Sardis», WIRTH, P. ed., *Polychordia. Festschrift Franz Dölger zum 75. Gebuntstag*, Amsterdam 1966, 284-289, así como TROMBLEY, Fr. R., «Religious Transition in Sixth-Century Syria», *Byzantinische Forschungen* XX, 1994, 169 y 181-182.

7 Monasterio del que no podría salir sin haber logrado el perdón del esposo. Por otra parte, en Occidente, por ejemplo en el Reino Visigodo, el rey Chindasvinto prescribía la misma pena para la adúltera (*LV* III, 5, 1). *Cf.* KING, P. D., *Derecho y Sociedad en el Reino Visigodo*, trad. esp. Madrid 1981, 110-111.

8 *Vit. Sym. Styl. Iun.* 164; *cf.* TROMBLEY, Fr. R., «Religious Transition...», 181-182.

trascendental que el de cualquier eclesiástico de grado menor. De hecho, cuando encontramos eco en las fuentes textuales del exilio y confinamiento en monasterios de laicos, monjes o de presbíteros se trata casi siempre de individuos que gozaban de cierta fama. Desde luego el caso más significativo de estos últimos es el padecido por Máximo el Confesor, quien por su resistencia a la causa monotelita fue internado a mediados del siglo VII en un monasterio de Constantinopla aunque las fuentes textuales difieren sobre si éste tuvo lugar antes o después de su exilio en Byzias, Perbera y Lazica[9], pero no podemos olvidar los casos de Prisco, yerno pero enemigo de Focas, quien tras haber tenido una serie de desacuerdos con el emperador Heraclio —fue acusado de permitir que el ejército persa huyera, en 612, de la zona de Cesarea—, fue juzgado por traición, tonsurado y confinado «.. *en el monasterio de Cora*»[10]; del presbítero Sergio, que en época de Justino II fue confinado en el monasterio de Rábula[11]; de Andrés, sacelario, que en el mismo reinado lo fue en el de los Acemetas, y de su siervo Probino que se vio obligado a residir en el monasterio de Dalmacio[12], de cuya repetida utilización como lugar de confinamiento hay abundantes indicios como así lo demuestra el caso no menos significativo del emperador Leoncio, a quién Tiberio Apsimaro ordenó mutilar —le fue amputada la nariz— y confinar en ese monasterio[13]. También un venerado anacoreta de la región de Amida, llamado Sergio, fue confinado en un monasterio armenio por interrumpir una ceremonia religiosa profiriendo graves insultos contra el Concilio de Calcedonia[14]. Por último, conocemos casos de monjes anónimos que fueron confinados en monasterios: tal es el de los monofisitas que se resistieron a las exigencias del Patriarca Sergio I de Constantinopla (a. 636)[15].

Retomando el tema de la «relación obispos-monasterios» del carácter que ahora nos ocupa, podemos determinar dos motivos principales por los cuales encontramos a algunos prelados

---

9 *Vit. Max. Conf.* 32 (*graeca*, *PG* XC, 101 a) indica que Constante II le hace trasladar desde la fortaleza de Bizyas, en Tracia, hasta el monasterio de San Teodoro de Regio, donde celebra un debate doctrinal con el archimandrita del mismo (*Vid.* CAMERON, A., «Disputations, polemical literature and the formation of opinion in the Early Byzantine Period», REININK, G. J. y VANSTIPHOUT, J. L. J. eds., *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East*, Lovaina 1991, 104); sin embargo Miguel el Sirio en su *Chronica* indica que «*cuando rechazó aceptar la propuesta del emperador, éste ordenó que fuera confinado a un monasterio femenino, donde debería ser vejado... [allí] la lengua de Máximo fue cortada. Pero éste no se mantuvo quieto sino que comenzó a escribir, y cuando esta actividad llegó a ser conocida, el emperador ordenó que le fuera amputada la mano derecha. Pero nuevamente comenzó a escribir, aunque con la mano izquierda, por lo que ordenó que le amputaran la izquierda y que le exiliaran...*» (citado por BROCK, S. «An Early Syriac Life of Maximus the Confessor», *AB* 91, 1973, 339-340).

10 NIKEPH, S., *Brev*. 2, 3; también los *Patria* de Constantinopla establecen esta relación entre Prisco y el monasterio de Cora -*PG* 157, 604B- (PREGER, Th., *Scriptores originum Constantinopolitanarum*. I-II, Leipzig 1901-1907, 214-283); *cf.* R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire Romain. I. La siège de Constantinople et le patriarchat oecuménique. Vol. III. Les églises et les monastères*, París 1969, 533, y DAGRON, G., *Constantinople Imaginaire. Études sur le Recueil des Patria*, París 1984, 22; también PÉREZ MARTÍN, I., «El *Scriptorium* de Cora: Un modelo de acercamiento a los centros de copia bizantinos», BÁDENAS, P.; BRAVO, A. y PÉREZ MARTÍN, I. eds., *El Cielo en la Tierra. Estudios sobre el Monasterio Bizantino*, Madrid 1997, 205-206.

11 IOHAN. EPHES., *HE* III, 2, 13; *cf.* JANIN, R., *La géographie ecclésiastique...*, 455.

12 IOHAN. EPHES., *HE* III, 2, 14 y 38, respectivamente.

13 TEOPH., *Chron*. a. m. 6190 (a. 697-698) y NIKEPH., *Brev*. 41; *cf. PG* 157, 609. *Vid.*, además, *infra*.

14 Citado por EVANS, J. A. S., «The Monophysite Persecution: The Eastern View», *The Ancient World* 27, 2, 1996, 193-194.

15 *Vid.* MAX. Conf., *Ad Ioannem cubicularium* (*PG* 91, 463-465); y *cf.* GRUMEL, V., *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Les actes des patriarches. Fasc. I. Les regestes de 381 à 715*, Estambul 1932 (París 1972), 220, núm. 291a. También en Roma los pontífices solían aplicar esta técnica correctiva; así el Papa Siricio (a. 384-399) condenó al exilio a los maniqueos y a algunos de ellos, los conversos, a un monasterio. Lo mismo hizo Inocencio (a. 401-417) con los catafrigios (montanistas) romanos. Así lo atestigua el *Liber Pontificalis* 40 y 42, respectivamente.

residiendo en monasterios. La primera causa es la residencia forzada en el mismo, que denominan exilio y confinamiento, en virtud de una decisión sinodal, patriarcal o imperial[16]; ésta es la que ocupará la mayor parte del presente trabajo. La segunda causa es la de la residencia voluntaria en el mismo, a la que vamos a dedicar la siguientes líneas.

Conocemos varios casos de obispos que fueron depuestos y expulsados de sus sedes pero a los que sin embargo no se indicó el lugar concreto en el que debían residir. Ante esta circunstancia, muchos de los que sufrieron este tipo de exilio, que es el más suave pues aparentemente proporciona mayor libertad de movimiento, eligieron como lugar de residencia un monasterio. En ocasiones se trataba de un monasterio con el que habían tenido anteriormente algún tipo de contacto; en otras, de monasterios que defendían su misma doctrina. También conocemos algunos lugares destinados expresamente a residencia de obispos exiliados a los que no se había concretado el lugar sino que simplemente habían sido depuestos y expulsados de sus sedes; entre estos lugares encontramos el monasterio de San Sergio, surgido en el constantinopolitano palacio de Hormisdas, que Teodora confió a los religiosos monofisitas exiliados[17], o el *xenodochium* que la misma emperatriz ordenó edificar en Quíos, junto al santuario de San Isidoro pues, haciendo caso a las palabras de Juan de Efeso, a este *xenodochium* acudían numerosos obispos exiliados[18]. Entre los numerosos obispos que *motu proprio* eligieron un monasterio para residir durante su período de exilio encontramos a Severo de Antioquía, que depuesto y exiliado de su sede en el reinado de Justino I opta por uno de los del complejo monofisita de Enatón, en las cercanías de Alejandría[19], a Juan Bar Kursos, obispo de Tella (o Constantina)[20], o a Pablo de Afrodisias, víctima de la beligerante actitud del patriarca de Constantinopla Juan III Escolástico, pues depuesto de su sede y exiliado optará por retornar a su monasterio en la provincia de Caria[21]. Un primer caso similar sería posiblemente el de uno de los obispos seguidores de Juan Crisóstomo, Antonio, que eligió una *laura* en Palestina[22].

---

16 *Cf*. FREZZA, P., «Monachesimo ortodosso d'Oriente e diritto romano nel tardoantico», *St. Doc. Hist. Jur*. 67, 1991, 290.

17 Que se convirtió en centro neurálgico del monofisismo en aquellos años del predominio de Teodora: IOHAN. EPHES., *Vit. Patr. Or.*, *PO* XVIII, 600 y 677. *Vid*. HONIGMANN, E., *Évêques et évêchès monophysites d'Asie antérieure au VIe. siècle*, Lovaina 1951, 158, y *cf*. JANIN, R., *La géographie ecclésiastique*..., 454-455; CAMERON, A., «Disputations, polemical literature...», 102-103, así como EVANS, J. A. S., «The Monophysite Persecution...», 194.

18 IOHAN. EPHES., *Vit. Patr. Or.*, *PO* XIX, 161-162; *cf*. MARAVAL, P., *Lieux Saints et Pèlegrinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, París 1985, 382-383.

19 Entre otros, ZACH. RETH., *HE* IX, 9, y LEONT. BYZ., *De Sectis* V, 3 (*PG* 86, 1230). *Vid*. J. MASPERÓ, *Histoire des Patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites*, París 1923, 70; HONIGMANN, E., *Évêques et évêches*..., 144, n. 6, y DEMICHELI, A. M., «La politica religiosa di Giustiniano in Egitto. Riflessi sulla chiesa egiziana della legislazione ecclesiastica giustinianea», *Aegyptus* 63, 1983, 227-228. Severo no es el único monofisita sirio que durante las persecuciones deciden refugiarse en los monasterios egipcios de Enatón o de Escete pues *vid*. CAUWENBERGH, P. VAN, *Études sur les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcédoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640)*, París 1914, 64-69.

20 Se refugió en un monasterio del Monte Singar: IOHAN. EPHES., *Vit. Patr. Or.*, *PO* XVIII, 514; *cf*. HONIGMANN, E., *Évêques et évêchès*..., 51, e ORTIZ DE URBINA, I., *Patrologia Syriaca*, Roma 19652, 163.

21 IOHAN. EPHES., *HE* III, 1, 14 y 2, 42. *Cf*. W. Grumel, *Les Regestes...,* 186-187, núm. 258.

22 PALLADIUS, *Dialogui de vita S. Iohannis Chrysostomi* 2.

23 Su carácter monofisita queda bien demostrado, entre otras cosas, gracias a la epístola que Justiniano les envía rebatiendo su doctrina (AMELOTTI, M. y MIGLIARDI ZINGALE, L., *Subsidia III. Legum Iustiniani Imperatoris Vocabularium. Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano*, Milán 1977, XVIII, 57); *vid*. CRAMER, M. y BACHT, H., «Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6-7. Jhr.)», GRILLMEIER, A. y BACHT, H. eds., *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, II, Würzburg 1953, 327-334; GRAY, P. T. R., *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Leiden 1979, 47 y 52, y DEMICHELI, A. M., «La politica religiosa di Giustiniano in Egitto...», 227-229 y 239.

Los motivos por lo que debieron elegir un monasterio de su misma tendencia no pueden en ninguna forma sorprendernos pues son evidentes y algunos, además, comprensiblemente humanos. Uno es el puramente doctrinal pues si habían sido depuestos de sus sedes al negarse a renunciar a su ‘particular creencia’, buscarían un lugar donde poder seguir manteniéndola sin ningún tipo de ambages; un monasterio doctrinalmente afín ciertamente lo era, más aún si pensamos, como más tarde tendremos ocasión de recordar, en lo que se ha definido como carácter fanático de los monjes ante la defensa de su particular creencia cristiana. Posiblemente el caso de los monofisitas de Enatón sea el más significativo de entre los monjes que acogen a numerosos obispos de su tendencia monofisita que habían sido depuestos y exiliados de sus sedes durante las sucesivas persecuciones[23].

El otro motivo por el cual deciden pasar su exilio en un monasterio, afín sin duda, es puramente de necesidad física: el tener asegurado el sustento alimenticio diario y un lugar de acomodo. Por otra parte y de la misma forma que las razones por las que optan por un monasterio doctrinalmente afín son diáfanas, los motivos por lo que los ‘monjes afines’ los aceptarían en su comunidad también lo son pues la presencia entre sus muros de epígonos de su ‘tendencia’ a buen seguro les haría más fuertes en su fe y, por qué no, incrementaría su prestigio entre sus correligionarios[24].

Como ya he anticipado, la segunda y más importante causa que ocasiona el que un obispo resida en un monasterio es precisamente el haber sido condenado, en virtud prácticamente siempre de alguna de las habituales querellas dogmáticas o cristológicas que enfrentaban a la Iglesia de aquella época, a residir como confinado / exiliado en el mismo. Vamos pues a iniciar el análisis de los aspectos más significativos de esta concreta problemática.

El primero de los puntos a determinar es sin duda conocer las razones por las cuales las autoridades imperiales y eclesiásticas consideran que el monasterio puede ser un lugar idóneo para el confinamiento / exilio, temporal o prolongado, de los prelados divergentes, quienes son presentados como elementos distorsionadores de la paz religiosa y social. La legislación justinianea, concretamente el capítulo 11 de la *Novella* 123, a la que ya hemos aludido, designa al monasterio como oportuno lugar de confinamiento de un eclesiástico con el fin —o con la esperanza— de que allí corrigiera las actitudes que habían determinado su confinamiento; es por lo tanto una razón similar a la que ya comentábamos cuando exponíamos las causas por las que algunos laicos eran confiados a los monasterios[25]. Sin embargo lo anterior nos plantea un nuevo interrogante, cual es el de determinar qué aspectos favorables tenían los monasterios para convertirlos en lugar adecuado para cumplir una condena que además tenía una finalidad concreta, de carácter en cierta forma redentor: lograr la corrección de las desviaciones doctrinales de los obispos divergentes. *A priori* podemos pensar que sería debido a que el monasterio es fundamentalmente un lugar de lectura, de oración, de reflexión y de arrepentimiento[26], un modo de vida que podría favorecer que el confinado / exiliado meditara sobre los motivos que le habían llevado a esa situación y en consecuencia sobre si el mantenerse firme en su planteamiento —doctrinal, casi siempre— era tan importante que justificaba el soportar el estar confinado contra su voluntad.

---

24 Aunque *cf. infra*.

25 *Vid. supra*.

26 IOHAN. MOSCH., *Pr*. 50 y 71; *cf*. SIMÓN PALMER, J., *El monacato oriental en el Pratum Spirituale de Juan Mosco*, Madrid 1993, 295. Pero más allá de la atmósfera espiritual, el monasterio es también un lugar aparentemente de fácil control en lo que se refiere a los movimientos de los allí confinados.

Desde esta perspectiva, esto es la del monasterio como corrector de actitudes doctrinales consideradas divergentes y por supuesto heréticas, la lógica demandaría que el monasterio elegido como lugar de exilio o confinamiento de un obispo que mantuviera esas actitudes fuera contrario a los postulados doctrinales que él defendía; sin embargo, aunque ésta fue la tónica general, varios casos concretos nos demuestran que no siempre fue así.

Son varios los obispos a los que se exilió y confinó en monasterios no ubicados en su anterior diócesis —requisito que también aparece en *NovIust*. 123, 11— pero con los que existía previamente algún tipo de relación personal, contacto o cierta afinidad doctrinal. Así por ejemplo ocurre con el patriarca Eutiquio de Constantinopla, que fue exiliado, por orden de Justiniano y Juan III Escolástico, en el que había sido su monasterio en Amasía, la ciudad del Ponto[27]; con Timoteo Salofaciolo, patriarca calcedonio de Alejandría, que fue confinado por Timoteo Eluro, su rival monofisita —y a la postre vencedor en el patriarcado de la ciudad— en su monasterio de Metanea, en Canopo[28]; y con Teodoreto de Ciro, pues después de ser condenado a no salir de su obispado, Ciro, es posteriormente obligado a vivir en el monasterio de Nicerte, en Apamea, donde había pasado los años anteriores a ser ordenado obispo[29]. O con Nestorio, quien fue invitado a residir en el monasterio de Antioquía que le había formado, el monasterio de San Euprepio[30]. Precisamente las vicisitudes personales de Nestorio después de ser condenado, en el Concilio de Efeso, explican bien las razones por las cuales no debía ser excesivamente frecuente la elección como lugar de exilio de un monasterio vinculado con el «condenado».

Durante su confinamiento en el monasterio, Nestorio al parecer no sólo fue colmado de honores y muy bien tratado por los monjes sino que continuó difundiendo su herética doctrina; ésta, entre otros motivos desde luego, debió ser una de las razones que provocaron que el emperador Teodosio II desterrara a Nestorio sucesivamente hasta recalar en el Oasis, donde falleció en la

---

27 *Vid*. EUSTRATIUS, *Vit. Eutiq*. 33 (*PG* 86 bis, 2314); *cf*. IOHAN. EPHES., *HE* III, 2, 31; MALALAS, *Chron*. 496 y *Vit. Sym. Styl. Iun*. 205. La oposición de Eutiquio a aceptar el decreto de Justiniano sobre el aftartodocetismo habría sido la causa que provocó su caída en desgracia (*vid. infra* y HONIGMANN, E. *Évêques et évêchès*..., 129-130; DEN VEN, P. VAN «L'accession de Jean le Scholastique au siège patriarcal de Constantinople en 565», *Byzantion* 35, 1965, 320-329; WHITBY, MA., «Eutychius, patriarch of Constantinople: An Epic Holy Man», WHITBY, M.; HARDIE, PH. y WHITBY, M. eds., *Homo Viator. Classical Essays for John Bramble*, Bristol 1987, 299-302 y CAMERON, AV., «Models of the Past in the late Sixth Century: The Life of the Patriarch Eutychius», CLARKE, G. ed., *Reading the Past in Late Antiquity*, Canberra 1990, 211-215). Por cierto que con el caso de Eutiquio se plantea un interrogante curioso pues el cargo que había desempeñado en el monasterio antes de ser elegido obispo de la *Urbs Regia* -archimandrita (*catholicos*)- era vitalicio; así pues, volvió al monasterio en calidad de exiliado, pero volvió a *su* monasterio, al monasterio que él había dirigido. ¿Qué tratamiento tendría por parte del resto de los monjes? ¿Qué papel, si es que se le asignó alguno, tuvo en la dirección del mismo durante su forzada segunda estancia? La hagiografía de Eustracio es el punto de partida para responder a tales interrogantes.

28 Divergen aquí las fuentes pues EVAGR., *HE* III, 11, habla de 'retiro voluntario' mientras que Liberatus, *Brev*. XVI y GEORGIUS CEDRENUS, *Hist*. 617 (*PG* 121, 672) consideran que fue Timoteo Eluro el agente directo de su reclusión monástica. Según ZACH. RHET., *HE* V, 4, se le otorgó una 'pensión' de un denario por día. *Vid*. FREND, W. H. C., *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth centuries*, Cambridge 19792, 173, y EVANS, J. A. S., «The Monophysite Persecution...», 192. Sobre este monasterio y su carácter calcedonio remitimos a CAUWNBERGH, P. VAN, *Étude sur les moines d'Égypte*..., 77-78 y HAAS, CHR., *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore-Londres 1997, 214 y 319.

29 THEOD. CYR., *Epist*. 119, dirigida *ad Anatolium patricium*, y *cf. Epist*. 79-81 y 111. *Vid*. FESTUGIÈRE, A. J., *Antioche Paiëne et Chrétienne*. *Libanius, Chrysostome et les Moines de Syrie*, París 1959, 253, y *cf*. para este monasterio CANIVET, M. T. y P., «Sites chrétiens d'Apamène», *Syria* 48, 1971, 295-316, así como MASON, R. B. y MUNDELL, M., Mango, «Glazed 'Tiles of Nicomedia' in Bithynia, Constantinople and elsewhere», MANGO, C. y DAGRON, G. eds., *Constantinople and its Hinterland*, Aldershot 1995, 320.

30 EVAGR., *HE* I, 7; *cf*. GRUMEL, W., *Les Regestes*..., 51-52, núm. 63a.

época del Concilio de Calcedonia[31]. Si una de las razones, tal vez incluso la principal, por la que los monasterios se elegían como lugar de confinamiento o exilio de los obispos era que éstos meditaran y corrigieran las doctrinas que en aquellos momentos sostenían pero que se consideraban erróneas oficialmente, es evidente que el monasterio de origen del prelado no ofrecía las suficientes garantías para que ese objetivo se cumpliera. Es sin duda por esta razón por la que la mayoría de los monasterios elegidos no parecen tener ninguna vinculación con el obispo exiliado o confinado. Y parece evidente que Justiniano tenía la misma intención cuando en el capítulo 11 de la *Novella* 123, a la que ya hemos aludido, determina que sea un monasterio establecido fuera de la diócesis del prelado inculpado el elegido para el cumplimiento de ese exilio[32], pues no sería extraño que en un monasterio de su diócesis el prelado condenado pudiera contar con fuertes apoyos y partidarios, quienes de uno u otro modo nunca favorecerían que el obispo confinado recapacitara seriamente sobre lo que supuestamente debería arrepentirse[33].

Desde luego, de los casos de obispos que sabemos que fueron exiliados / confinados en monasterios, la mayoría aparecen residiendo en monasterios contrarios a la doctrina por la cual sufrían ese 'castigo' o 'penitencia'. Casos concretos son por ejemplo los de Pedro el Curtidor, patriarca de Antioquía y monofisita que fue confinado en época del emperador León en el Monasterio de los Acemetas de Constantinopla, que era militantemente calcedonio[34]; de Juan de Tella (Juan Bar Kursos), monofisita confinado por el patriarca Efrén de Antioquía (527-545) en un monasterio calcedonio llamado Komes Manasse, en Heraclea[35]; de Conón de Tarso, triteísta, que fue exiliado por Justino II en la «Nueva Laura» de San Sabas, de tendencia calcedonia[36]; de Eliseo de Sardes, monofisita, confinado por el mismo emperador en los monasterios de Constantinopla llamados Casa de Dios [Dius] y Abrahán (o de los Abrahamitas), también calcedonios[37]; Pablo de Antioquía, «el Negro», monofisita como el anterior y que también en época de Justino II fue confinado en ese mismo monasterio de Abrahán y previamente en otro de los acemetas[38]. De Teodosio, patriarca severiano de Alejandría, que vencido por Gayano, julianita o fan-

---

31 EVAGR., *HE* I, 7, y *vid.* SCIPIONI, L. I., *La controvesia nestoriana*, en *Passagio dal mondo antico al Medio Evo. Da Teodosio a Gregorio Magno. Atti dei Convegni Lincei*, Roma 1977 (1980), 412-413; HALLEUX, A. de «Nestorius, histoire et doctrine», *Irenikon* 66, 1993, 45-50; TEJA, R., *La Tragedia de Efeso (431): Herejía y poder en la Antigüedad Tardía*, Santander 1995, 132-133, así como DE MARINI AVONZO, F., «Codice Teodosiano e Concilio di Efeso», *Atti dell'Accademia Romanistica Constantiniana. V Convegno 1981*, Perugia 1983, 118, donde analiza el documento relativo al «exilio» de Nestorio a ese monasterio.

32 *Cf. CJ* I, 3, 14, a. 400.

33 La misma dinámica creemos que es la que puede verse en los exilios o deportaciones de obispos de carácter tradicional pues la mayoría de las áreas o regiones a las que se les destierra no pertenecen al patriarcado al que estaba vinculado el obispo exiliado; así lo hemos expuesto en VALLEJO GIRVÉS, M., «Obispos exiliados: Mártires políticos...», *passim.*

34 THEODORUS ANAGNOSTES, *HE* I, 22 y 30. DIEKAMP, FR. *Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik*, Roma 1938, 65, y DECLERCK, J., «Le patriarche Gennade de Constantinople (458-471) et un opuscule inédit contre les nestoriens», *Byzantion* LX, 1990, 141. Sobre la influencia teológica de estos monjes en Constantinopla desde el punto de vista que analizamos *vid. infra*.

35 *Vit. Ioannis Tellae*, p. 87, 20. Sobre el Monasterio, HONIGMANN, E., «Nordsyrische Klöster in vorarabischer Zeit», *ZSem* I, 1922, 19 y n.9.

36 IOHAN. EPHES., *HE* III, 1, 31; *cf.* HONIGMANN, E., *Évêques et évêchès*..., 178-188, y PATRICH, J., *Sabas. Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism. Fourth to Seventh Centuries*, Washington 1995, 108-109.

37 IOHAN. EPHES., *HE* III, 1, 15; *cf.* HONIGMANN, E., *Évêques et évêchès*..., 230-231. Sobre estos monasterios, JANIN, R., *La géographie ecclésiastique*..., 97-98 y 4-6, respectivamente.

38 IOHAN. EPHES., *HE* III, 1, 17 y III, 2, 2; *cf.* HONIGMANN, E., *Évêques et évêchès*..., 195-205, pero especialmente n. 4 de p. 199.

tasíata, fue confinado por éste en un monasterio de Canopo, en Harismanous, al parecer seguidor de la doctrina de Juliano de Halicarnaso[39].

Es un lugar común hablar del fanatismo de los ambientes monásticos bizantinos[40] pero es ese preciso carácter el que en esa ocasión puede explicar adecuadamente las razones por las cuales se elegían principalmente monasterios afines al poder —político y eclesiástico— que había determinado ese exilio o confinamiento como el lugar en el que el recalcitrante debería residir de modo obligatorio. El objetivo evidente al confinar o exiliar a obispos monofisitas en monasterios calcedonios o a obispos severianos en monasterios fantasíatas —que es el caso particular de Alejandría— sería el de quebrantar la firmeza de la fe del allí confinado y atraerlo hacia la doctrina que se consideraba la correcta; desde luego el monástico era un ambiente cuanto menos adecuado para ese fin pues la presión a la que podía estar sometido un obispo monofisita por militantes monjes ortodoxos debía ser en ocasiones imposible de soportar, pues de hecho conocemos casos en que esa reclusión obligatoria habría provocado un cambio de postura del implicado, esto es habría decidido asumir la fe de los que le habían colocado en esa situación. De todos modos no siempre ese objetivo buscado se lograba pues también conocemos casos de obispos firmemente decididos a mantener su postura y a continuar luchando por la misma aún estando confinados en monasterios; algunos de ellos eran trasladados de monasterio como el ya citado Eliseo de Sardes pero otros recibieron amenazas de muerte de los monjes que los custodiaban como fue, al parecer, el caso de Pablo de Antioquía, «el Negro», quien durante su confinamiento, en época de Justino II, escribió una obra que les irritó enormemente y que, según los defensores de este obispo, ocasionó esas amenazas físicas por parte de esos monjes[41].

Ahora bien, no es sólo la presión mental el método que pudieron poner en práctica los monjes de los monasterios que recibían exiliados para lograr su conversión o retorno al 'verdadero camino cristiano' pues conocemos casos en los que algunos obispos exiliados o confinados en monasterios muestran su queja por las condiciones de vida o por el trato físicamente vejatorio recibido de los monjes de los monasterios donde han sido forzosamente confinados. Vamos por lo tanto a aproximarnos a las condiciones de vida de esos obispos en los monasterios donde se han visto forzados a residir, comenzando con un ejemplo significativo aunque desde luego muy parcial; se trata de las diversas referencias que al respecto nos proporciona un exiliado de la querella monofista, Juan de Efeso, en su *Historia Ecclesiastica*.

Acabamos de ver cómo Justino II y la jerarquía episcopal dominante en la época, la ortodoxa o calcedonia, se mostraron bastante proclives a exiliar y confinar en monasterios a obispos monofisitas que se habían resistido a aceptar su *Edicto de Unión* del 571[42]. Muchos de ellos estaban relacionados con el propio Juan de Efeso quien en un capítulo casi perdido de su *Historia Ecclesiastica* comenta, con mucha amargura, que aunque esos monasterios estaban obligados a dar sustento y comida a los obispos allí «exiliados», las vejaciones eran continuas ya que les

39 *Hist. Patr. Alex.*, PO I [p. 193], 457; *cf.* MASPERÓ, J. *Histoire des Patriarches d'Alexandrie...*, 116 n. 3.

40 *Cf.* ACERBI, S., «Monjes contra obispos: Concilios y violencia monástica en Oriente», TEJA, R. ed., *Cristianismo marginado: Rebeldes, excluidos, perseguidos. I. De los orígenes al año 1000*, Madrid 1998, con amplia bibliografía orientativa.

41 IOHAN. EPHES., *HE* III, 2, 2.

42 IOHAN. EPHES., *HE* III, 1, 29. Sobre este edicto *vid*. PULIATTI, S., *Ricerche sulle Novelle di Giustino II. La legislazione imperiale da Giustiniano I a Giustino II. II Problemi di diritto privato e di legislazione e politica religiosa*, Milán 1991, 219-235.

daban comida podrida y vino avinagrado o sin sustancia[43]. El mismo autor ya había comentado, en un capítulo anterior y utilizando el mismo tono de queja, que muchos obispos que se negaron a aceptar el edicto de unión de Justino II fueron exiliados y confinados en estrechas prisiones ubicadas, eso sí, en *xenodocheia*[44].

No podemos saber si estas quejosas palabras de Juan de Efeso se correspondían con la situación real de estos obispos pues él mismo estaba involucrado en el cargado ambiente político y religioso que provocó la caída en desgracia de muchos obispos monofisitas durante el reinado de Justino II; de hecho el propio autor, según él mismo nos comunica, sufrió un prolongado exilio, primero en un *xenodochium*, el de Eubolos, y después en una isla[45]. Por ello podemos suponer que en sus palabras de queja pudiera existir cierto grado de exageración[46].

Es posible pensar que a esos obispos no les desagradara totalmente la vida monástica pues muchos de ellos salieron de los monasterios para alcanzar el episcopado, pero es evidente que la reclusión, confinamiento y exilio forzados, aunque fuera en un monasterio, no debía ser del agrado de ninguno de ellos, entre otras cosas porque en tales circunstancias no se debía gozar de ninguna libertad de movimiento, ni tan siquiera de pensamiento. Antes de ser exiliado a su antiguo monasterio, se condenó a Teodoreto de Ciro a no abandonar la que era su diócesis[47]. En una de las cartas que este obispo envía al Patricio Anatolio le dice que: «*No me pesa estar en Ciro; es el hecho de que se me obligue a ello, contra mi voluntad, lo que me produce un suplicio*»[48]. Si la prohibición de salir de su propia ciudad era, para Teodoreto, un suplicio, el confinamiento en un monasterio, generalmente de monjes a los que el obispo podía considerar como enemigos, debía ser visto, igualmente, como una tortura[49]. De esta forma puede comprenderse que los obispos consideraran que sus condiciones de vida en los monasterios de exilio eran muy malas e incluso crueles.

Pero como ya he indicado más arriba, es preciso relativizar las afirmaciones de Juan de Efeso y situarlas en su propio contexto cual es el de su creencia monofisita y el de su misma experiencia personal como exiliado por mantener la misma, ya que posiblemente el trato que les

---

43 IOHAN. EPHES., *HE* III, 1, 6-8.

44 IOHAN. EPHES., *HE* III, 1, 29

45 IOHAN. EPHES., *HE* III, 1, 7; III, 2, 4-7 y 41-44; *cf.* HONIGMANN, E., *Évêques et évêchès*..., 212-215 y n. 4 y sobre es *xenodochium* PHILIPSBORN, A., «Les premiers hôpitaux au Moyen Age (Orient et Occident)», *Nouvelle Clio* VI, 1954, 146.

46 Era, sin duda, una exageración intencionada el que por ejemplo el continuador de la *Crónica Siríaca* de Zacarías de Mitilene, VII, 7, dijera del Monasterio de los Acemetos lo siguiente: «*Los monjes del monasterio de los acemetos, que debían ser cerca de mil en número, vivían una vida de lujo, con baños y otros lujos para el cuidado del cuerpo... de puertas hacia fuera aparecían como hombres respetables y adorables, considerados castos pero de puertas adentro aparecían llenos de todo tipo de suciedad y perversión*», en un contexto en el que habla de la relación que este monasterio tenía con Macedonio II de Constantinopla, cuya actitud estaba criticando.

47 THEOD. CYR., *Epist*. 79-81.

48 THEO. CYR., *Epist*. 79.

49 *Cf*. CRONT, C., «La repression...», 44, quien considera que las penas aplicadas por Justiniano a los monofisitas fueron muy suaves. Ciertamente lo fueron comparadas con la aplicación de la pena de muerte, la tortura o la amputación, prácticas habituales de esta época (PATLAGEAN, E., «Byzance et le blason pénal du corps», *Du Châtiment dans la Cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Roma 1982 (1984), 405-427, así como TROIANOS, Sp. N., «Die Strafen im byzantinischen Recht. Eine Übersicht», *JÖB* 42, 1992, 55-74), pero estamos más en consonancia con OLSTER, D. M., «Justinian, imperial rhetoric and the Church», *ByzSlav* L, 1989, 2, 165, quien encuentra muchos más matices, tanto de conciliación como de repudio, en la relación que Justiniano establece con los epígonos monofisitas; ello evidentemente redunda en la naturaleza de los 'correctivos' que les aplica.

daban no siempre fuera tan pésimo como algunos testimonios nos podrían hacer pensar. De hecho sabemos que cuando un obispo confinado o exiliado en un monasterio padecía algún tipo de enfermedad, era debidamente tratado; el propio Juan de Efeso nos proporciona un ejemplo ya que comenta que cuando el obispo Eliseo de Sardis, exiliado en un monasterio, cayó enfermo, se le permitió visitar unos baños termales; el único problema es que estaba permanentemente custodiado y acompañado por unos guardias[50]. De la misma forma sabemos que cuando el patriarca Eutiquio de Constantinopla se quejó del tratamiento que le dieron en el monasterio de Constantinopla donde por orden de Justiniano se le había confinado después de que el patricio Eterio lo sacara de la iglesia con una numerosa fuerza de soldados, fue trasladado primero al de Nosia [Hosia], cerca de Calcedonia, donde fue mejor tratado para al final recabar, forzosamente, en su anterior monasterio de Amasía[51].

Un caso singular a mi modo de ver es el de los obispos africanos que se resistieron a las pretensiones de Justiniano en la conocida polémica sobre los *Tres Capítulos*, cuyo exponente más conocido es el obispo de Tununa, Víctor, por ser autor de una *Crónica* que es nuestra principal y casi única fuente de información sobre este concreto asunto.

Víctor de Tununa nos proporciona en su obra el nombre de varios prelados de sedes africanas —y de otras occidentales— que sufrieron prisión y exilio por la actitud que mantuvieron pero posiblemente el particular caso de este autor y de su compañero directo de destino, Teodoro, obispo de la sede de *Cebarsussi* en la Bizacena, sea el más ilustrativo para esta ocasión ya que primero fueron exiliados de Africa y llevados a Alejandría, donde sucesivamente fueron llevados al pretorio, al *castellum* de Diocleciano[52] y finalmente al Monasterio de Metanea, en Canopo[53]. Su estancia en el mismo, por decisión imperial, es un aspecto que puede sorprender si pensamos que se trataba de un monasterio fuertemente vinculado a la defensa de la doctrina aprobada en Calcedonia[54]. Posiblemente la razón que llevó a Justiniano a ir suavizando las condiciones del exilio alejandrino de ambos prelados —así entiendo su traslado desde la prisión en el *castellum* de Diocleciano hasta el monasterio que ahora nos ocupa— debió ser el tener para con ellos un gesto en cierta forma conciliador para con ello intentar convencerles de su errónea actitud. Maniobra de Justiniano que no debió obtener los resultados esperados pues ambos obispos, junto con otros africanos cuyo sede no se especifica, aunque sí sus nombres —Musico, Brumasio, Donato y Crisón— fueron algunos años más tarde transferidos a Constantinopla, separados —para vencer más rápidamente su resistencia— y confinados en monasterios de aquella región[55].

Conocemos varios monasterios que fueron utilizados como lugar de exilio de obispos por las autoridades eclesiásticas o imperiales. Ya he hecho referencia a alguno de ellos, esto es, los de

---

50 IOHAN. EPHES., *HE* III, 1, 15.

51 EUSTRATIUS, *Vita S. Eutychii* 38 (*PG* 86 bis, 2320); después de su estancia en Calcedonia y antes de llegar a Amasía pasó tres semanas en la mayor de las «islas de los Principes» —habitual lugar de exilio— donde recibió el decreto que le indicaba su monasterio como su lugar de residencia y de destierro (*Ibid*., 40 (*PG* 86 bis, 2322); *cf*. GRUMEL, W., *Les Regestes*..., 184, núm. 250.

52 VICT. TUN., *Chron*. a. 552. 2 y *cf*. Isid., *De Virs. Ills*. XXV.

53 VICT. TUN., *Chron*. a. 556. 2.

54 *Cf. supra*.

55 VICT. TUN., *Chron*. a. 564/565; *cf*. Isid., *De Virs. Ills*. XXV. *Vid*. PLACANICA, A. ed., *Vittore di Tunnuna. Chronica. Chiesa e Impero nell'età di Giustiniano*, a cura di PLACANICA, A., Florencia 1997, XII y *cf*. CAMERON, AV., «Eustratius's *Life of the Patriarch Eutychius* and the Fifth Ecumenical Council», *Kathegetria. Essays presented to Joan Hussey*, Camberley 1988, 225-226 y 230-231.

Nicerte (en Apamea), el de San Euprepio (en Antioquía), el de Amasía de Eutiquio de Constantinopla; igualmente fueron utilizados para esta función los monasterios de Komes Manasse (en Heraclea, cerca de Apamea), la «Nueva Laura» de San Sabas, o el Monasterio pacomiano de Tabennesi, el también pacomiano de Metanea y el monofisita de Harismanous, los tres en la región alejandrina. Sin embargo, los monasterios que se vieron obligados a acoger obispos exiliados fueron principalmente los de Constantinopla y su hinterland[56]; entre ellos el Monasterio de Nosiae [Hosiae], el de Cora, el de Rábula, el Monasterio de la Casa de Dios [Dius], el Monasterio de Abrahán o Monasterio de los Acemetas. Estos últimos, junto con el de Monasterio de Dalmacio, parecen haber sido especialmente utilizados a este propósito.

El Monasterio de Dalmacio se convirtió a finales del siglo VII en un lugar habitual de confinamiento de personajes políticos; éste fue el motivo que favoreció que, con el paso del tiempo, fuera popularmente conocido como katadikh;, que significa «lugar de castigo» por excelencia[57]. Se podría aplicar, con todos los derechos, un epíteto similar a los de los Acemetas ya que, además de la importancia que por sí mismos tuvieron, parecen haber pasado a la historia como lugar de confinamiento para eclesiásticos.

La historia de los acemetas está vinculada durante los siglos V y VI a la defensa de la ortodoxia calcedonia y del mantenimiento de la vinculación de las Iglesias de Oriente con Roma, mostrando siempre una actitud militante de tal calibre que fue la causa de la amonestación que Justiniano les dirigió en 533[58]; por ello no puede extrañar que los obispos monofisitas llevados a Constantinopla y confinados en monasterios sean entregados en su mayoría a los acemetas pues si lo que se pretendía con ello era lograr la renuncia de los monofisitas a su creencia, el ambiente profundamente calcedonio de tales monasterios era sin duda la atmósfera adecuada para lograrlo[59].

No hemos abordado el tema referente a si los monjes veían con agrado la residencia de un obispo en su monasterio; se trata de un tema que merece un análisis independiente por lo que ahora tan sólo vamos a limitarnos a hacer un pequeño apunte aproximativo.

Recientemente, en un estudio sobre el papel de los monjes en las reuniones conciliares efesinas, se ha recordado cómo Juan Casiano reproducía el consejo de que «*un monje debe huir como sea de las mujeres y de los obispos*»[60], pero en el tema concreto que nos ha ocupado es preciso

---

56 Por ejemplo, en varias ocasiones tanto Víctor de Tununa como Juan de Efeso indican, aunque sin precisar el nombre de ningún monasterio, que varios obispos fueron exiliados en monasterios de Constantinopla; después de un largo recorrido por monasterios y prisiones fuera de Constantinopla, el propio Víctor y Teodoro, obispo de una sede episcopal de la Bizacena, junto con Musico, Brumasio, Donato y Crisón, fueron llamados a Constantinopla, separados y confinados «*en monasterios de la capital*» (VICT. TUN., *Chron*. ad a. 564-565). Y *cf.* IOHAN. EPHES., *HE* III, I, 6-8 y 29.

57 JANNIN, R., *La géographie ecclésiastique*..., 82-84.

58 *CJ* I, 1, 6. Y *vid*. especialmente GRAY, P. T. R., *The Defense of Chalcedon*..., 24-25, 30-31, 56-58; y para períodos concretos, MOELLER, Ch., «Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe. siècle», GRILLMEIER, A. y BACHT, H. eds., *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, WÜRZBURG, I. 1951, 654-655; CHARANIS, P., *Church and State in the Later Roman Empire: The Religious Policy of Anastasius I, 491-518*, Tesalónica 19742, 47-48; PULIATTI, S., *Ricerche sulle Novelle di Giustino II*..., 197-199.

59 JANIN, R., *La géographie ecclésiastique*..., 16-17, y KAPLAN, K., «L'hinterland religiuex de Constantinople: Moines et saints de banlieu d'après l'hagiographie», MANGO, C. y DAGRON, G. eds., *Constantinople and its Hinterland*, Aldershot 1995, 191-192 y 300, entre otras muchas contribuciones.

60 CASS., *Inst*. 11, 17; *cf.* TEJA, R. «La violencia de los monjes como instrumento de política eclesiástica: El caso del Concilio de Efeso (431)», BÁDENAS, P.; BRAVO, A. y PÉREZ MARTÍN, I. eds., *El Cielo en la Tierra. Estudios sobre el Monasterio Bizantino*, Madrid 1997, 5, con referencia también a DAGRON, G. «Les moines et la ville. Le monaschisme à Constantinople jusqu'au Concile de Chalcedoine», *Travaux et Mémoires* 4, 1976, 229-276.

admitir no sólo que tal vez los monjes no podrían negarse a recibirlos —y por ello no podían huir de ellos— sino que, además, tal obligación les permitiría aparecer en un plano de superioridad respecto de otros prelados, aunque fuesen esencialmente prelados heréticos.

La literatura de la primera época bizantina está repleta de referencias a la resistencia de muchos monjes a ser nombrados obispos. Es un conocido *topos* literario, y por ello me parece muy significativo que sean los obispos quienes se resistan a ingresar en monasterios pues aunque se trataba de un retorno al monasterio, éste era un retorno no deseado. Nadie quiere hacer nada si no lo hace voluntariamente y nadie desea residir en un monasterio si tal no ha sido su elección. Desgraciadamente para muchos obispos, su exilio, relegación o deportación fue excesivamente concretada pues no sólo no podían salir de unos límites muy concretos sino que estos límites eran los de un monasterio. Debemos suponer que allí se verían obligados a seguir el ritmo de vida y costumbres de los monjes; así debía ser para los más afortunados, pues otros no debieron serlo tanto, al menos así se podría entender de las palabras de Juan de Efeso.

*Sacralidad y Arqueología,* **Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, págs. 525-539**

# LAS RELACIONES IGLESIA URBANA-IGLESIA RURAL EN LOS CONCILIOS HISPANO-ROMANOS Y VISIGODOS

Manuel Sotomayor
Facultad de Teología de Granada

**RESUMEN**

El cristianismo dentro de las fronteras del imperio romano se nos presenta como un fenómeno urbano, pero la ciudad tiene un territorio, no siempre fácil de determinar, vinculado religiosamente con esta. El declive de la ciudad potencia el campo también desde el punto de vista religioso. Esto queda evidenciado por las abundantes referencias a las iglesias rurales que hay en los concilios hispano-romanos y visigóticos. Aunque los concilios sean urbanos estos reflejan una intensa actividad cristiana en el mundo rural, siendo la gran expansión fuera de las ciudades en los siglos VI y VII.

**ABSTRACT**

Christianity within the frontiers of the Roman Empire is presented as a urban phenomenon, but the city has a territory, not always easy to determine, linked religiously with the same. The decline of the city makes the country side more important also from the religious point of view. This is also evident in the abundant references to the rural churches in the Hispanic Roman and Visigothic Councils. Although the Councils are urban these reflect an intensive Christian activity in the rural ambit, where the greatest expansion takes places in the 6$^{th}$ and 7$^{th}$ centuries.

Como no podía ser menos, el cristianismo en el imperio romano se implantó y se desarrolló a partir de las estructuras sociales y culturales del Imperio. Nacido de una ciudad, el imperio romano fue un entramado de ciudades destinadas a repetir en diverso grado el tipo de organización social y política de la gran Urbe. Es lógico, pues, que el cristianismo existente dentro de las fronteras del imperio romano, se nos presente claramente como un fenómeno urbano[1].

Los estudios interdisciplinares, cada vez más en uso, aplicados a problemas que antes se enfocaban exclusivamente desde el punto de vista del historiador o del arqueólogo, han permitido, en un caso concreto como es el fenómeno urbano, apreciar la importancia que en su estudio tiene el conocimiento del entorno geográfico, económico, social y político que constituye su *territorium*. Paralelamente, con respecto al cristianismo, importa conocer su estructuración urbana partiendo del supuesto que ésta tampoco se reduce a lo que es estrictamente la ciudad donde reside el obispo, sino que se extiende por lo menos —e importa saber de qué manera y en qué grado— a todo su territorio. Lo mismo que ocurre en otros aspectos económicos, sociales o políticos, también en el aspecto eclesiástico, a medida que las zonas rurales cobren mayor autonomía y poder, irá decreciendo el carácter estrictamente urbano a que nos venimos refiriendo. Carácter urbano que puede también verse debilitado por vías de opuesta dirección, como serían una mayor concentración y fuerza del poder provincial o del poder central del imperio. No nos vamos a ocupar aquí de estas otras vías, que existen también en el campo eclesiástico y aminoran la importancia y la autonomía de las sedes episcopales. Así sucede al aumentar la importancia de los concilios provinciales y nacionales, y la autoridad efectiva del metropolitano de Toledo.

En las fuentes que constituyen el objeto de esta breve intervención —los concilios hispanoromanos y visigóticos— queda patente que la organización eclesiástica mantiene su carácter fundamentalmente urbano. La relación de dependencia del *territorium* con respecto a su ciudad, propia del imperio romano, permanece, reforzada en lo eclesiástico por la estructura piramidal jerárquica de la Iglesia, cuyo vértice, el obispo, tiene su sede en ella[2]; pero el mero hecho de que más de setenta veces dichos concilios traten asuntos relacionados con comunidades cristianas no urbanas es ya un testimonio de que el campo no era tan ajeno al cristianismo como a veces puede pensarse. Las numerosas ocasiones en las que los padres conciliares hacen mención de iglesia rurales, mas las que se refieren a monasterios, indican que también el paisaje rural fue experimentando notables cambios como consecuencia de la actividad edilicia cristiana. Lo confirma igualmente el repertorio de los edificios religiosos tardoantiguos conocidos en *Hispania* por la arqueología, rurales en su mayoría.

Sobre el cristianismo rural y sobre las relaciones que existieron entre iglesia rural e iglesia urbana, las fuentes documentales más ricas son, sin duda, las actas de los concilios hispano-romanos y visigodos. A ellas han acudido cuantos han pretendido conocer lo mejor posible estas relaciones. Lo hizo así, en 1959, G. Martínez Díez en un amplio estudio sobre el patrimonio eclesiástico en la España visigoda. Entre otros aspectos del problema que trataba de dilucidar, abordó dos cuestiones,

---

1 Esta reflexión no afecta necesariamente al cristianismo desarrollado fuera del ámbito socio-cultural helenístico-romano, frecuentemente olvidado.

2 Que solamente la ciudad debe ser sede de un obispo se considera muy pronto norma canónica inviolable. Baste aquí el testimonio del can. 4 del concilio de Toledo 12, que enumera prolijamente otros documentos anteriores, como la carta a Tito: «*constituas per civitates presbyteros*»; el concilio de Laodicea, can. 56: «*non oportet in vicis et villulis episcopos ordinari*»; el concilio de Sárdica: «*si enim subito aut vicus aliquis aut modica civitas, cui satis est unus presbyter, voluerit sibi episcopum ordinari ad hoc ut vilescat nomen episcopi et auctoritas, non debent illi ex alia provincia invitati facere episcopum*» y otros similares. Confirma la misma prohibición el concilio de Toledo 13, can. 9.

fundamentales para nuestro tema: hasta qué punto, refiriéndose a la España visigoda, se puede hablar de iglesias privadas o propias, es decir, fuera del control del obispo y desconectada, en consecuencia, de la iglesia urbana; y hasta qué punto existieron, en el mismo lugar y período, verdaderas parroquias rurales, que podrían considerarse como centros o iglesias sin especial dependencia de la ciudad. La respuesta, en ambos casos, era negativa[3]. El mismo examen de los textos conciliares hube de emprenderlo yo, en 1982, con ocasión de una intervención en las Semanas de Espoleto sobre el Alto Medioevo[4], y, en esos puntos concretos nada nuevo pude añadir, ya que los argumentos de Martínez Díez y sus conclusiones me parecieron muy convincentes.

Se han publicado después importantes trabajos, que afrontan también estos problemas[5]. En ellos, las iglesias rurales, aparte siempre las monacales, se dividen en tres categorías: iglesias privadas o propias, parroquias, e iglesias menores dependientes de las parroquias. Es decir, se apartan radicalmente de las conclusiones de G. Martínez Díez, aunque sin examinar ni discutir sus argumentos. Esta es la razón que me ha movido a volver de nuevo sobre unos documentos que creo son lo suficientemente explícitos como para no permitir el uso de una terminología ajena a ellos, que no creo refleje la realidad hispana en época visigótica y que, en consecuencia, puede crear confusión sobre la relación existente entre campo y ciudad en el terreno eclesiástico.

## LAS IGLESIAS CONSTRUIDAS POR PRIVADOS

Los cánones 21 del concilio de Elvira (c. 300) y 5 del concilio I de Toledo (397/400) marcan bien la diferencia que existe entre los primeros y los últimos años del siglo IV con respecto a la relación cristianismo urbano-cristianismo rural. Ambos cánones se ocupan del mismo asunto: la obligación de asistir a la iglesia.

> Can. 21 de Elvira:
> *Si alguien **que vive en la ciudad** no acude a la iglesia durante tres domingos, sea apartado de la comunión durante un poco de tiempo, para que se vea que ha sido corregido.*
> El can. 5 de Toledo 1:
> *El presbítero, diácono o subdiácono, incluso cualquier clérigo consagrado a la iglesia, **si está en la ciudad, o en un lugar en que hay iglesia, sea castillos, aldeas o haciendas**, y no acude a la iglesia para el sacrificio cotidiano, deje de ser considerado clérigo si no acepta conseguir el perdón del obispo mediante un castigo satisfactorio.*

---

3 MARTÍNEZ DÍEZ, G., «El patrimonio eclesiástico en la España visigoda. Estudio histórico jurídico», *MCom.* 32, 1959, pp. 4-200.

4 SOTOMAYOR, M., «Penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda», en: *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze. Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XXVIII*, Spoleto 1982, pp. 639-670.

5 Ver principalmente: DÍAZ MARTÍNEZ, P., «Iglesia propia y gran propiedad en la autobiografía de Valerio del Bierzo», en: *Actas del I Congreso Internacional Astorga Romana*, Astorga, 1986, pp. 297-303; ID. *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, Salamanca, 1987. ID. «El *Parrochiale Suevum*: organización eclesiástica, poder político y poblamiento en la *Gallaecia* tardoantigua», en: *Homenaje a José Mª Blázquez*, VI, Antigüedad: religiones y sociedades, Madrid, 1998, pp. 35-47 (artículo firmado en 1990); RIPOLL, G. y VELÁZQUEZ, I., «Origen y desarrollo de las *parrochiae* en la *Hispania* de la Antigüedad Tardía», en: *Alle origini della parrochia rurale (IV-VIII sec.). Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (École Française de Rome-19 marzo 1998)*, Città del Vaticano, 1999, pp. 101-165.

Este último canon refleja una iglesia en la que ha crecido el número y la importancia de los clérigos, a los que exclusivamente se refiere, y testifica la celebración cotidiana de la eucaristía, que para todos los clérigos es obligatoria.

Nada de eso puede deducirse del equivalente canon iliberritano. Se refiere a los fieles en general, y no sólo se limita al domingo la obligación de asistencia a los oficios litúrgicos, sino que solamente se considera punible la no asistencia a ellos si se repite por tres veces.

Pero la diferencia más importante para el tema que nos ocupa está en que el canon de Elvira solamente atañe al que vive en la ciudad: *in civitate positus*. Por una parte, esto significa que en los últimos años del siglo III y primeros del IV hay ya en *Hispania* cristianos que no viven en la ciudad. Además, consta por el mismo concilio que existen incluso comunidades cristianas fuera de las ciudades episcopales. El can. 77 se refiere a comunidades regidas por un diácono, sin obispo ni presbítero[6]. Luego las hay también regidas por estos últimos, como, por otra parte lo demuestra la misma lista de asistentes al concilio, entre los que se encuentran veinticuatro presbíteros, de los cuales seis acompañan a sus respectivos obispos, alguno pudo asistir como vicario de su obispo impedido, pero la mayoría son, sin duda, representantes directos de las comunidades que presiden. Existen comunidades cristianas rurales, pero la organización eclesiástica es todavía tan estrictamente urbana, que la reglamentación de las obligaciones de asistencia a los actos litúrgicos oficiales no tiene en cuenta a los fieles ni a los clérigos que habitan fuera de la ciudad. Del can. 21 del concilio de Elvira se deduce también que las comunidades cristianas rurales todavía no tienen iglesias en las que celebrar juntos la eucaristía, circunstancia por otra parte perfectamente de acuerdo con la época en que viven.

En cambio, el concilio I de Toledo legisla no solamente para la iglesia de la ciudad, sino para aquellos «lugares en que haya iglesia, ya sean *castelli aut uicus aut uillae*[7].

Carecemos de datos suficientes para saber con certeza cuándo y cómo surgieron las primeras iglesias no urbanas. Ni la arqueología, ni la epigrafía ni los textos escritos hispanos aportan noticia alguna referida al siglo IV, que pueda resolver ninguna de estas dos incógnitas.

No parece muy probable que las primeras iglesias rurales surgiesen por iniciativa de los obispos. En el concilio de Elvira queda patente que los obispos hispano-romanos seguían las pautas de la organización política romana, centrada en la ciudad y, aunque el crecimiento progresivo de las comunidades rurales plantease a lo largo del siglo IV la necesidad de una atención más directa a las exigencias pastorales de esos fieles, la inercia de la tradición político-religiosa, tan ligada a la ciudad, debió de frenar el cambio, que, como en la mayoría de los casos, se impondría solamente forzado por la realidad de las nuevas situaciones.

Muy mal informados estamos sobre lo sucedido en este campo durante el siglo V. No así con respecto a los siglos VI y VII, gracias, sobre todo, a los concilios visigóticos y, en menor proporción, a los restos arqueológicos, a la epigrafía y a algún que otro documento.

Es sintomático que los concilios hispanos nunca hacen mención de iglesias construidas por los obispos. Se refieren, en cambio, repetidas veces a iglesias construidas por laicos. Lo hace ya

6 Can. 77: *Si quis diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos baptizauerit, episcopus eos per benedictionem perficere debebit. Quod si ante de saeculo recesserint, sub fide qua quis credidit poterit esse iustus.*

7 Algo parecido encontraremos más tarde en los *Capitula Martini*, 63: *Si quis presbyter vel diaconus vel quilibet clericus ecclesiae deputatus, si intra civitatem fuerit aut in quolibet loco in quo ecclesia est...* Los cánones 2 y 4 del concilio de Zaragoza 1, anterior en unos veinte años al de Toledo 1, nada cierto pueden aportar sobre la existencia de iglesias fuera la ciudad.

el concilio de Lérida (546)[8] y, unos años después, el concilio II de Braga (572)[9]. Por el can. 33 del IV concilio de Toledo (633) sabemos que «son muchos los fieles que construyen iglesias»[10]. Lo mismo repite, treinta y tres años después, el concilio de Mérida (666)[11]. A finales ya del siglo VII, todavía el concilio III de Zaragoza (691) se ocupa de las iglesias que construyen algunos fieles movidos por piadosa devoción[12].

Es de suponer que también los obispos construyeran iglesias rurales. En todo caso, los textos conciliares no dan la impresión de que la acción cristiana en las zonas no urbanas se apoyase principalmente en las estructuras materiales directamente creadas por ellos. Lo que sí queda claro en las actas de los concilios visigóticos es que la construcción de iglesias rurales por parte de privados o laicos no fue, ni mucho menos, un fenómeno marginal ni esporádico, sino, al contrario, un hecho numéricamente importante, persistente a lo largo del tiempo, y de capital importancia para la cristianización de las zonas rurales, juntamente con la de los monasterios, a los que haremos referencia más adelante.

Para entender la verdadera importancia de las iglesias rurales construidas en la España visigoda por laicos, que si no son la mayoría poco debió de faltarles, creo que es decisivo evitar cualquier confusión posible por una parte entre iglesia privada e iglesia construida o fundada por un privado o laico; y por otra parte, entre iglesias rurales y «parroquias»[13].

En éste, como en otros aspectos del cristianismo hispano, no es conveniente extrapolar a *Hispania* los datos conocidos en las regiones vecinas. Algunos concilios galos se refieren a la existencia de oratorios privados en los que se celebra la misa o se veneran reliquias de mártires[14]. Los textos conciliares hispanos, en cambio, no hablan nunca de oratorios, sino de iglesias y basílicas sometidas a la ley diocesana. Únicamente entre las definiciones de S. Isidoro se encuentra también la definición de oratorio: «un lugar consagrado únicamente a la oración, en el que nadie debe realizar nada más que aquello para lo que está hecho y de lo que recibe su nombre»[15].

En todo caso, las prescripciones de los concilios hispanos dejan bien claro que todas las iglesias comienzan a serlo verdaderamente sólo desde el momento en que son consagradas por el obispo que ejerce su jurisdicción en aquel territorio, el cual regula su funcionamiento, y bajo cuyo control quedan las fundaciones que aseguran la manutención del clero correspondiente. Según el concilio de Lérida (546), ningún fiel que pretenda obtener la consagración de una basílica debe «osar segregarla de la ley diocesana», haciéndola pasar por iglesia de monasterio, que son las únicas iglesias que en los concilios aparecen con una cierta independencia del obispo[16]. El

---

8 Can. 3: *Si autem ex laicis quisquam a se factam basilicam consecrari desiderat...*

9 Can. 5: *Placuit ut quotiens ab aliquo fidelium ad consecrandas ecclesias episcopi invitantur...*

10 Can. 33: *Multi enim fidelium in amore Christi et martyrum in parrociis episcoporum basilicas construunt, oblationes conscribunt...*

11 Can. 19: *In parrochiis multae sunt ecclesiae constitutae, quae a fidelibus factae...* Se refiere también a la construcción de iglesias por parte de fieles el concilio de Toledo 9 (655) Can. 1: *...filiis uel nepotibus honestioribusque propinquis eius qui construxit uel ditauit ecclesiam...*

12 Can. 1:*...ecclesias quae a fidelibus pia devotione construuntur...*

13 Sobre el uso de este último término trataré más adelante.

14 Cf. Concilio de Agde (506) can. 21; Concilio Epaonense (517) can. 25.

15 ISIDRO, *Etimol.*, 15, 3, 4. Cf. GODOY FERNÁNDEZ, C., *Arqueología y Liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Barcelona, 1995, pp. 234-236. La autora recurre a los datos galos solamente para aplicarlos a un región hispana que, por su situación geográfica recibió influencias de dichos concilios.

16 Como bien advierte MARTÍNEZ DÍEZ, G., *op. cit.*, p. 72: «Pero el simple hecho que los fundadores tuvieran que recurrir a ese ardid, indica que los obispos no consagraban una basílica si ésta y su dote no entraban en el régimen del Derecho público eclesiástico...».

concilio II de Braga (572) advierte a los obispos que no deben consagrar iglesias «como si fuesen casas privadas», sino que deben exigir a los constructores, previamente a la consagración de la basílica, una dote de la iglesia, confirmada por documento escrito, que asegure los gastos que hoy llamaríamos de culto y clero[17]. Sobre esta dote, los obispos reunidos en el II concilio de Toledo (633) se encargan de dejar bien claro a los constructores de iglesias que en la iglesia que han construido y en todo cuanto entregan a ella «no tienen ninguna potestad, sino que, según lo establecido por los cánones, la iglesia y su dote *ad ordinationem episcopi pertinere*»[18]; es decir, están bajo el control del obispo.

Hubo laicos que pretendieron sacar provecho económico de las basílicas que construían, reservándose para sí la mitad de las oblaciones de los fieles. Sin embargo, eran tan conscientes de que las iglesias no eran propiedad privada suya, que, además de renunciar a exigir la totalidad de las oblaciones, fundamentaban su pretensión en el hecho de estar construidas en terrenos de su propiedad. El mismo concilio II de Braga reacciona contra semejante pretensión que califica de «abominable» y determina que en tales condiciones se les niegue la consagración de la iglesia[19], lo que equivale a frustar todas sus aspiraciones económicas, ya que una iglesia sin consagrar no era tal iglesia ni podía tener culto alguno.

Otras iglesias, construidas también por particulares, tenían tan escasa dotación, que no podían mantener su correspondiente presbítero. Al intervenir en este asunto, el concilio de Mérida (666) nos permite conocer que, como en todas las iglesias rurales, era responsabilidad del obispo cuidar que en ellas se celebrase la misa. Para evitar que dejase de celebrarse por falta de presbíteros, el obispo encarga a un solo presbítero el cuidado de varias iglesias y les manda celebrar en todas ellas la misa dominical[20]. Veintisiete años después, los obispos reunidos en el concilio XVI de Toledo (693), prohíben que se encomiende a un solo presbítero varias iglesias, convencidos de que es imposible atenderlas bien a todas (can. 5).

Hay una evolución en las relaciones de dependencia entre fundadores de iglesias y obispos. Alguno pensará que la evolución tiene lugar a partir de unas iglesias privadas que poco a poco van siendo controladas cada vez más por los obispos. La evolución que reflejan las actas conciliares hispanas es más bien la contraria: son los constructores y/o fundadores de iglesias los que van obteniendo más atribuciones, concedidas por los obispos por diversos motivos, sin que, en toda la época visigoda, lleguen éstos a ceder hasta el punto de admitir iglesias propias o privadas en sus diócesis.

Contra la avaricia de algunos obispos, que se apropian de lo que los fundadores han destinado al sostenimiento de la iglesia, el concilio IV de Toledo (633) concede a los fundadores o a sus herederos el derecho de apelar contra los obispos ante el concilio, aunque recuerde a los

17 Can. 5: *...ut non prius dedicet ecclesiam aut baselicam nisi antea dotem baselicae et obsequium ipsius per donationem chartulae confirmatam accipiat; nam non levis est ista temeritas, si sine luminariis vel sine sustentatione [eorum] qui ibidem servituri sunt, tanquam domus privati, ita consecretur ecclesia*.

18 Can. 33: *...Nouerint autem conditores basilicarum in rebus quas eisdem ecclesiis conferunt, nullam potestatem habere sed iuxta canonum instituta sicut ecclesiam ita et dotem eius ad ordinationem episcopi pertinere*.

19 Can. 6: *...hoc ergo de cetero observari debet, ut nullus episcoporum tam abominabili voto consentiat, ut baselicam quae non pro sanctorum patrocinio sed magis sub tributaria conditione est condita, audeat consecrare*.

20 Can. 19. Con toda razón, MARTÍNEZ DÍEZ, G., *op. cit*., p. 76, escribe: «El canon 19 del concilio emeritense es el mejor testimonio histórico de la inexistencia de la 'iglesia propia' en la época visigoda... presenta, como caso normal, que los presbíteros, aun de las más pequeñas iglesias fundacionales, sean designados por el obispo... aparecen las tales iglesias tan completamente bajo el control del obispo, que éste ha de urgir al presbítero, que las tiene encomendada junto con otras, la celebración dominical de la Santa Misa, y el 'memento' en la misma del fundador vivo o difunto...».

mismos fundadores que tampoco ellos pueden disponer libremente de esos bienes (can.33). El IX concilio de Toledo (655), partiendo del hecho que los fundadores y donantes desean que sus oblaciones se apliquen en los lugares para los que ellos los ofrecieron, concede a los hijos, nietos y parientes *nobiliores* del que construyó o enriqueció una iglesia, el derecho de vigilar que los obispos u otros clérigos no sustraigan algo de los bienes ofrecidos; y en caso de sustracción, pueden denunciarlos al obispo, al juez, al metropolitano e incluso al Rey, si el abuso viniese del metropolitano, aunque inmediatamente les recuerda que tampoco ellos pueden disponer de esos bienes como si fuesen de su propiedad, ni valerse de rapiñas, fraudes ni violencia (can. 1).

El concilio IX de Toledo se ve obligado a admitir que «muchas veces las iglesias rurales y las de los monasterios, por la injuria o la insolencia de algunos obispos, terminan en una ruina tan horrenda, que la tristeza de sus fundadores supera con creces la satisfacción que experimentaron al construirlas». Por esta razón, «movidos por piadosa compasión», conceden a dichos fundadores el derecho personal y no extensible a sus descendientes, de ejercer sobre esas iglesias *curam sollicitam, et sollicitudinem ferre praecipuam*; y, lo que es más importante: poder presentar en las referidas iglesias a los rectores que ellos crean idóneos, a fin que el obispo los ordene para que oficien allí en los cultos sacros. El concilio se toma la precaución de advertir, que si los fundadores no encuentran sujeto digno, sea el obispo quien lo designe, con la aprobación del fundador[21].

Según, pues, la abundante y explícita documentación ofrecida por los concilios hispanos, las iglesias construidas o fundadas por privados son iglesias claramente «sometidas a la ley diocesana», que no se pueden consagrar «como si fuesen casas privadas», y sobre ellas los fundadores «no tienen ninguna potestad», porque «según lo establecido por los cánones, la iglesia y su dote *ad ordinationem episcopi pertinent*». Es decir: las iglesia construidas y/o fundadas por privados, para las que legislan los obispos hispanos, no pueden en ningún modo considerarse como iglesias propias o privadas[22].

## LAS «PARROQUIAS»

En los concilios hispanos solamente se hace referencia a tres clases de iglesias: la urbana o *ecclesia cathedralis*, las iglesias de los monasterios y las iglesias rurales. A estas últimas, sin distinción, se les designa como «iglesias parroquiales», terminología que puede inducir a confusión si no se tiene en cuenta el sentido que para los conciliares tienen los términos *parrocia, parrocialis, parrocianus, parrocitanus o parrociensis*.

Nadie que lea los cánones hispano-visigodos podrá negar la evidencia de que en algunos de ellos el término *parocia* es sinónimo de *diocesis*. Son dos palabras perfectamente intercambiables; ambas designan el territorio administrado por un obispo. Por ejemplo: en los *Capitula*

---

21 Can. 2. MARTÍNEZ DÍEZ, G., *op. cit.* pp. 75-76, hace unas oportunas reflexiones sobre la «estudiada gradación en las prerrogativas otorgadas a los fundadores».

22 RIPOLL, G. y VELÁZQUEZ, I., *op. cit.*, pp. 108-109, escriben: «... las fuentes son suficientemente explícitas como para admitir la existencia de las mismas [las iglesias propias] durante la antigüedad tardía, al menos a partir del siglo VI». Creo que se refieren a fuentes foráneas, especialmente galas, no a los concilios hispanos. Así lo deduzco, además de las citas, de lo que las mismas autoras afirman en la p. 125, hablando de edificios cultuales privados: «para el caso de *Hispania*, estos edificios privados mantenían una dependencia directa del obispo...»: luego no eran iglesias propias.

*Martini* aprobados en el concilio de Braga 2 (572): c. 6: que no se permita al obispo pasar de su propia *parrocia* a otra, aunque sea invitado por el otro obispo; debe permanecer en el lugar en el que fue ordenado por Dios y en la iglesia que le cupo en suerte; c. 10: si algún obispo, por cualquier razón, no va a la *parrocia* que le ha sido designada, solamente conservará el honor del sacerdocio, sin tocar nada de los bienes de la iglesia en que se halla, en espera de lo que disponga sobre él el concilio; c. 12: si uno es ordenado obispo y no quiere aceptar la propia *parrocia* para la que ha sido nombrado, sino que quiere ser designado para otra y lo procura con violencia, sea privado de su honor y conténtese con el de presbítero; a menos que se niegue también a esto, y entonces será depuesto también del presbiterado.

El can. 3 del concilio de Toledo 3 (589) prohíbe a los obispos enajenar los bienes de su iglesia, pero les permite, en determinadas circunstancias, conceder alguna ayuda a los monjes y a las iglesias de su *parrocia*. El concilio de Toledo del año 597 manda que cada obispo investigue en su *parrocia* la situación de las iglesias. En el concilio de Sevilla 2 (619), el obispo de Málaga Teodulfo se queja de que la antigua *parrocia* de su ciudad había quedado dividida por la ocupación bizantina, quedando diversas partes de ella en manos de otros obispos. Con el mismo significado, el can. 8 del concilio de Mérida (666) pide a los obispos que custodien bien su *parrocia*.

Contando con testimonios tan nítidos, creo que es más lógico, en general, aceptar la misma interpretación en textos que no lo sean tanto, siempre que esta interpretación se vea que es claramente posible, aunque haya otras que también lo sean.

Este es el caso de muchos textos en los que se utiliza la palabra *parrociae* en plural, pero referida a los *episcopi*, también en plural. La equivalencia entre *parrocia* y *diocesis* en estos casos es perfectamente posible. Por ejemplo, cuando dicen: «si alguno de nosotros, en sus parroquias...»[23]; o cuando mandan que las iglesias que fueron arrianas pertenezcan ahora a aquellos obispos a los que pertenecen las «parroquias» en las que las susodichas iglesias fueron fundadas[24]; o cuando se quejan de que hay obispos que no se comportan de una manera sacerdotal, sino que son crueles en el recorrido de sus «parroquias»[25]; o en la frase equivalente: «los obispos deben actuar con moderación por las parroquias»[26]; o cuando vuelven a quejarse de «algunos obispos que oprimen a sus parroquias sobremanera con diversos tributos y prestaciones» y, por eso, «muchas iglesias continúan abandonadas»[27]. Todas estas expresiones admiten el significado de parroquia o diócesis de cada obispo[28]. El can. 33 del concilio de Toledo 4 (633) no solamente lo admite sino que, más bien, lo exige, por el paralelismo que establece entre «parroquias» y «diócesis»: se queja de que algunos fieles construyen y dotan iglesias *in parrociis episcoporum* y algunos obispos se apropian de sus bienes, de donde se sigue el abandono y

23 Concilio de Braga 1 (561), can. 22.

24 Concilio de Toledo 3 (589), can. 9.

25 Ibid. can. 20.

26 Concilio de Toledo 3, edicto regio de confirmación.

27 Concilio de Toledo 16 (693), can. 5.

28 Lo aceptan así RIPOLL, G. y VELÁZQUEZ, I., *op. cit.*, p. 117, con respecto al can. 9 del concilio de Toledo 3: «La interpretación de *parrociae suae* como diócesis es posible, pero también puede serlo el entender aquí todas y cada una de las parroquias (zonas rurales con iglesia), cuyo conjunto forma la diócesis». De acuerdo con todo lo afirmado, pienso, sin embargo, que es preferible decidirse por la interpretación posible que, además de serlo, concuerda con la que nos proporcionan otros textos de los mismos documentos que no dejan lugar a dudas. También lo aceptan (p. 118), al referirse al can. 20 del mismo concilio, pero vuelven a preferir un interpretación diferente de la claramente establecida por otros cánones: «...desde nuestro punto de vista, puede defenderse la diferenciación semántica entre ambos, como en el anterior caso». Lo mismo ocurre a propósito del can. 5 del concilio de Toledo 16 (p. 118).

la ruina de dichas iglesias; en consecuencia, ordenan a los obispos que rijan *dioceses suas* ajustándose a derecho[29].

También lo admiten otros textos en que *parrociae* está en plural y *episcopus* o *sacerdos* en singular: «cuando son ordenados presbíteros en las parroquias (= diócesis), reciban de su sacerdote el libro ritual...»[30]; «cuando se establecen presbíteros y diáconos en las parroquias, conviene que hagan profesión a su obispo»[31].

El obispo está a la cabeza de su iglesia urbana o *ecclesia cathedralis*, y de toda su diócesis o parroquia. En toda la legislación eclesiástica visigoda no aparece jamás el término *parrocus*, como debería aparecer si las *parociae* no fuesen *dioceses*, sino parroquias en el sentido que actualmente tiene la palabra. No existe el sustantivo párroco, pero sí los adjetivos *parrocialis, parrocitanus, parrocianus* y *parrociensis*, determinando tanto iglesias como a presbíteros y demás clérigos. Cualquiera de estos adjetivos se aplica a iglesias o a presbíteros para señalar que se trata de iglesias o presbíteros repartidos por la diócesis o parroquia del obispo, en contraposición con las iglesias, presbíteros o clérigos que pertenecen a la iglesia urbana, sede del obispo, o a las iglesias monacales, que forman grupo aparte. Así, por ejemplo, Montano describe la extensión de sus prerrogativas no sólo a las ciudades de los palentinos, sino también a sus parroquias[32]. Queda bien claro en el can. 14, del concilio de Mérida (666) que regula el reparto que debe hacerse, en la iglesia urbana del obipo, de las oblaciones de los fieles en los días de fiesta; y se añade a continuación: «lo mismo se ha de observar con los presbíteros parroquiales en las iglesias a ellos confiadas»[33]. Muy esclarecedor es en este respecto el can. 12 del mismo concilio, en el que los obispos de la provincia lusitana no sólo decretan, sino explican motivos y pormenores interesantes. Dicen que «si el precepto de los antiguos cánones establece rectamente que un obispo, en caso de necesidad, puede pedir y recibir de otro obispo un clérigo para ordenarlo, ¿por qué el obispo que tiene en su diócesis algunos a los que encuentra dignos para el oficio de Dios y para que le ayuden no va a poder llevarlos y tenerlos en su iglesia principal?». En consecuencia, determinan que «todo obispo de nuestra provincia que desee trasladar a su iglesia principal a presbíteros o diáconos parroquiales (*de parrocitanis presbyteris atque diaconibus*) tenga plena licencia para hacerlo»[34]. Se advierte, además, que los que sean trasladados se muestren humildes

---

29 *Auaritia radix cunctorum malorum, cuius sitis etiam sacerdotum mentes obtinet. Multi enim fidelium in amore Christi et martyrum in parrociis episcoporum basilicas construunt, oblationes conscribunt; sacerdotes haec auferunt atque in usus suos conuertunt. Inde est quod cultores sacrorum deficiunt dum stipendia sua perdunt; inde labentium basilicarum ruinae non reparantur quia auaritia sacerdotali omnia auferuntur. Pro qua re constitutum est a praesenti concilio episcopos ita dioceses suas regere ut nihil ex earum iure praesumant auferre, sed iuxta priorum auctoritatem conciliorum tam de oblationibus quam de tributis ac frugibus tertiam consequantur...*

30 Concilio de Toledo 4 (633), can. 26.

31 Ibid., can. 27. También sobre estos dos cánones, RIPOLL, G. y VELÁZQUEZ, I., *op. cit.*, pp. 118-119, escriben: «La conmutabilidad de parroquia y diócesis es patente, pero también puede entenderse de forma literal, en el primer caso los territorios que constituyen las parroquias y en el segundo las diócesis como el conjunto territorial gobernado por el obispo». Creo, de nuevo, preferible la interpretación posible que está de acuerdo con la de los textos inequívocos.

32 Concilio de Toledo 2, Carta de Montano a los palentinos.

33 *Statuimus in nostris ecclesiis vel civitatibus hoc esse servandum, ut quicquid pecuniae a fidelibus in ecclesia fuerit oblatum fideliter collectum maneat et conservatum et fideliter episcopo praesentetur..., qualiter exin[de] tres partes fiant aequales... Similis forma et de parrochitanis presbyteris in ecclesiis illis a Dei creditis erit servanda.*

34 *Si priorum canonum sententiae hunc recte tenet ordinem, ut episcopus ab alio episcopo, si indigenciam habuerit, clericum ad ordinandum petat et accipit: quur qui in* ***dioecesim suam*** *habet eos, quos pro Dei officio et suo iuvamine dignos repererit, ad suam principalem ecclesiam non perducat et habeat? Pro huius rei causa hoc elegit unanimitas nostra, ut omnis episcopus provinciae nostrae si voluerit de* ***parrochianis presbyteris*** *atque diaconibus cathedralem sibi in principali ecclesia facere, maneat illi per omnia licentia...*

con su obispo y, en cambio, «gocen del mismo honor y sean igualmente venerados en la iglesia catedral que aquellos que fueron ordenados en ella». El concilio de Braga 2 (572) se refiere a las «iglesias parroquiales», a las que los obispos no deben exigir ninguna clase de *tertia* al recorrer su diócesis (can. 2).

Las iglesias rurales o parroquiales se diferencia también de las iglesias pertenecientes a los monasterios. El concilio de Toledo 3 (589) permite prestar algún auxilio material a los monjes o a iglesias pertenecientes a su parroquia (can. 3). El mismo concilio concede licencia a cada obispo para que pueda convertir en monasterio una de sus «iglesias parroquiales» (can. 4). En el can. 2 del concilio de Toledo 9 (655) se quejan los obispos del estado ruinoso en que se encentran algunas iglesias rurales (*parrociales*) y algunos monasterios, por incuria o por injuria de algunos obispos. El siguiente concilio de Toledo 10 (656) distingue también entre monasterios e iglesias rurales (can. 3). Así también en otras ocasiones que no es necesario enumerar.

En los concilios, pues, *ecclesia parrocialis* se opone a iglesia urbana y a iglesia monacal. No existe, en cambio, ningún texto conciliar en que la *ecclesia parrocialis* se oponga a «iglesia privada».

Tenemos que ocuparnos ahora de dos textos conciliares que merecen especial atención.

Uno de estos textos es el del canon 2 del concilio de Sevilla 2 (619). En él se plantea y se resuelve un litigio de competencias entre Fulgencio, obispo de Écija, y Honorio, obispo de Córdoba. Según el concilio, el conflicto ha surgido *propter parrochiam basilicae, quam horum alter Celticensem, alter Reginensem asseruit*. La expresión *parrochiam basilicae* es insólita y, en consecuencia, su interpretación no resulta fácil. Para G. Martínez Díez, en la obra tantas veces citada, parece que «parroquia» significa aquí el territorio de la basílica[35]. Sin embargo, años más tarde, cuando tiene que traducirla al castellano en la edición de los concilios hispanos preparada por J. Vives con la colaboración de T. Marín y del mismo G. Martínez, este último, en vez de como «territorio» la interpreta como «pertenencia»: «En segundo lugar fue tratada la controversia surgida... por la pertenencia de cierta iglesia, pues afirmaba uno de ellos que era Celticense y otro que era Reginense...»[36]. G. Ripoll e I. Velázquez también comentan este canon e interpretan *parrociam* «en el sentido de territorio de una iglesia»[37].

En la frase *propter parrochiam basilicae* el concilio condensa la causa del litigio entre Fulgencio y Honorio. Puesto que esta frase condensada nos deja dudas sobre su exacta interpretación, quizás el examen de la solución dada al litigio nos ayude para entender en qué consistía éste exactamente. El concilio expresamente dice: 1. Que «lo que se discute aquí por ambas partes es una cuestión de límites». 2. Que según los decretos conciliares «nadie debe usurpar los términos ajenos». 3. Que, en consecuencia, determinan que se envíen peritos que examinen sobre el terreno los límites fijados por viejas señales. Si se comprueba así que la basílica se halla situada en la *diocesis* del actual poseedor, que tenga éste eterno dominio de la iglesia que justa-

---

35 MARTÍNEZ DÍEZ, G., *op. cit.*, p. 61.

36 VIVES, J., *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963, p. 164.

37 RIPOLL, G. y VELÁZQUEZ, I., *op. cit.*, p. 120. Su explicación no es clara: «parece que se mencionan dos posibles parroquias relacionadas con las localidades citadas, en el sentido de territorio de una iglesia (parroquial, pública), sobre la que disputan». En la p. 143 vuelven a tratar del mismo canon y utilizan la misma expresión. Hablan de disputa «en torno a una iglesia, cuya pertenencia a una u otra *parrochia*, la *Reginensis* o la *Celticensis* había que dirimir». En el texto, en mi opinión, no se habla de dos parroquias, sino de una basílica de la que uno de los obispos decía que era celticense [es decir: estaba enclavada en el territorio de Celti] y el otro, que era reginense [situada en el territorio de Regina].

mente retiene[38]. Está claro que lo que se discute y se trata de solucionar es el dominio, pertenencia o jurisdicción de la basílica. Para solucionarlo es necesario determinar dentro de qué **diócesis** está el edificio. Fulgencio piensa que está dentro del territorio de Celti, que pertenece a su diócesis. Honorio, en cambio, afirma que se halla en el de Regina, que pertenece a la suya. Los límites antiguos de ambos territorios serán los que aclaren definitivamente la cuestión. La disputa, pues, en último término, es sobre la **diócesis** en que está enclavada la basílica. En consecuencia, no creo que haya inconveniente en aplicar aquí también la equivalencia entre *parrocia* y *diocesis*, sobre todo pensando en el matiz que ambas palabras tienen de jurisdicción, dominio o pertenencia.

Solamente así se explica la utilización en este caso de un término como *parrocia*, que en este mismo concilio, en el canon anterior, el canon 1, tiene una evidente significación de diócesis del obispo. Según el canon 1, Teudulfo, el obispo de Málaga se queja de que su diócesis había quedado dividida como consecuencia de la ocupación parcial de ella por las tropas imperiales, y las partes que habían quedado fuera de las fronteras bizantinas habían pasado a pertenecer a los obispos de Écija, Granada y Cabra. Una vez desaparecida dicha ocupación, reclamaba su devolución. Para referirse a su diócesis dividida por la guerra, el obispo malagueño dijo *antiquam eiusdem [Malacitanae] urbis parrochiam... fuisse descissam et ex parte alqua ab ecclesiis Astigitanae, Eliberitanae atque Egrabensis urbium esse retentam...* El concilio determina que se restituya a su jurisdicción la integridad de la diócesis que demuestre haber poseído con anterioridad a las acciones militares[39]. La significación de diócesis que tiene en este texto la palabra *parrocia*, como en otros textos ya comentados de otros concilios hispanos, está fuera de toda duda.

El segundo texto con dificultades de interpretación es el del canon 36 del concilio de Toledo 4 (633), que ordena al obispo visitar su diócesis cada año para averiguar el estado en que se encuentran las basílicas, cuáles son sus réditos, qué reparaciones necesitan, y qué vida llevan sus ministros.

En el canon se dice que el obispo debe ir cada año *per cunctas dioceses parrociasque suas*[40], usando ambos términos en plural y distinguiendo, al parecer, como dos realidades distintas, las diócesis y las parroquias. G. Martínez Díez entiende que aquí las *dioceses* son «comunidades menores sitas fuera de la ciudad episcopal»[41]; y en su traducción de los concilios, *dioceses* equivale a «feligresías» y *parrocias* a iglesias: el obispo debe ir «por todas las feligresías e iglesias»[42]. G. Ripoll e I. Velázquez consideran que este canon «presenta de forma palmaria la no identificación entre ambos términos» y subrayan que «este pasaje es», en su opinión, «una clara muestra de la diversidad semántica de los términos, de su alcance y seguramente de la realidad

---

38 Can. 2: *...hoc placuit inter alternas partes inspectionis viros mittendos, ita ut [si] in diaecesi possidentis sitam baselicam veteribus signis limes praefixus monstraverit ecclesiae cuius est iusta retentio sit aeternum dominium...* El canon trata también de la posibilidad de prescripción de una retención inicialmente injusta; pero no es asunto que aporte más luz sobre el problema que nos ocupa.

39 Concilio de Sevilla 2 (619), can. 1: *...placuit ut omnis parrochia quae ab antiqua ditione ante militarem hostilitatem retinuisse ecclesiam suam conprobaret eius privilegio restitueretur.*

40 En todos los códices es constante esta lectura. En los *tituli* de la recensión Juliana, el 36 dice también: *Ut episcopum per cuncta dioceses parrociasque suas per singulos annos ire oporteat*. Cf. MARTÍNEZ DÍEZ, G. y RODRÍGUEZ, F., *La colección hispana*, V, pp. 166 y 222.

41 MARTÍNEZ DÍEZ, G., «El patrimonio eclesiástico...», p. 62.

42 VIVES, J., *Concilios*, p. 205. MARTÍNEZ DÍEZ, G., «El patrimonio eclesiástico...», p. 63, define así «feligresía»; «templo, patrimonio y 'jus episcopale' sobre la misma».

que designan»[43]. Al no ofrecer ninguna traducción del texto, no sabemos qué sentido concreto atribuyen aquí a cada uno de estos dos términos. Ateniéndonos a lo afirmado en otros pasajes de su artículo, *parrocia* designaría «la comunidad de fieles congregada en un territorio, en torno a un pastor de la iglesia», o «el conventus de fieles», o «zonas rurales, con sus feligresías e iglesias», mientras que *diocesis* tendría connotaciones de «demarcación jurídico-territorial» y «administrativa», de «circunscripción territorial o territorio gobernado por el obispo»[44].

Si no se trata de un pleonasmo, que equivaldría a *per cunctas dioceses parrociasve suas*, —casos así no son desconocidos en la lengua latina— habrá que admitir que aquí, efectivamente, no se identifican los dos términos. En todo caso, queda en pié el problema que plantea la presencia, también en plural, de *dioceses*. Tratándose de un caso único, no es fácil asignar una significación clara a ambas palabras. La traducción de G. Martínez Díez, «feligresías e iglesias», así como la interpretación ofrecida por G. Ripoll e I. Velázquez, puede que sean acertadas, pero no pasan de ser hipótesis no generalizables, dadas las claras evidencias en otros casos que ya hemos señalado.

Esta enumeración de *dioceses parrociasque suas* no nos choca solamente a nosotros, a tantos siglos de distancia. El autor de los *tituli* antepuestos a los cánones del concilio de Toledo 4, en la recensión Vulgata, soluciona la dificultad suprimiendo en el título correspondiente a este can. 36 la mención a la diócesis. Dice solamente: «XXXVI. Sobre la inspección que han de hacer los obispos cada año en las parroquias». Igualmente, la rúbrica del can. 36 en el códice Complutense dice: «Sobre la inspección que han de hacer los obispos cada año en las [iglesias] parroquiales»[45].

La denominación frecuente de *ecclesiae parrociales* o *parrocitanae*, etc. aplicada a las iglesias rurales esparcidas por la *parrocia* o *diocesis* de cada obispo, bien pudo conducir a que, en algunos casos, esas iglesias rurales fuesen llamadas, más abreviadamente, *parrociae*, sin que este modo rápido de nombrarlas cambiara en nada su mero carácter de iglesia rural bajo control pleno del obispo.

## ¿IGLESIAS «NO PARROQUIALES»?

Para terminar con estas consideraciones sobre las iglesias rurales o «parroquiales», una breve alusión a la existencia o no existencia de iglesias menores dependientes de otras mayores, que serían las parroquias, en el sentido actual de la palabra.

G. Martínez Díez se muestra convencido de que todas las iglesias y basílicas rurales, desde el punto de vista patrimonial, eran totalmente independientes unas de otras, puesto que para la consagración de cualquier iglesia se requería previamente la dote correspondiente. Y no sólo en lo patrimonial: su autonomía se extendía también al campo administrativo y sacramental. Es decir, en palabras del mismo autor: «la Iglesia visigoda fuera de la ciudad episcopal no nos parece jerarquizada en parroquias, al estilo de las 'pievi' italianas, e iglesia o basílicas no parroquiales, sino que cada basílica consagrada era un centro autónomo de vida cristiana, con su propio clero, patrimonio y administración de los sacramentos, sólo dependiente jurisdiccionalmente del obispo», aunque, a su vez, probablemente, «no ejerciera derechos exclusivos, que hoy llamaríamos parroquiales, sobre

43 RIPOLL, G. y VELÁZQUEZ, I., *op. cit.*, p. 120.
44 Ibid., pp. 113, 116-117 y 121.
45 Cf. MARTÍNEZ DÍEZ, G. y RODRÍGUEZ, F., *La colección hispana*, V, pp. 174 y 222.

una parte determinada de territorio ni aun de fieles». G. Martínez Díez afirma tajantemente que «en los treinta y tres concilios visigodos celebrados en menos de dos siglos (516-694), y en los quinientos cánones que del mismo período se han conservado en la *Colección Hispana* no aparece por ninguna parte la jerarquización o dependencia mutua de las iglesias no urbanas»[46].

Exactamente lo contrario opinan G. Ripoll e I. Velázquez, para quienes son varios los testimonios que se encuentran en los concilios visigodos en favor de la jerarquización. Partiendo del can. 33 del concilio de Toledo 4 y del can. 19 del concilio de Mérida, afirman de ciertas iglesias que «quedarían bajo el control del presbítero de la parroquia, lo que supone una cierta jerarquización entre las iglesias existentes dentro de un mismo ámbito rural. Jerarquización que, sin duda, existía entre las iglesias públicas que no tenían suficiente aporte económico y quedaban agregadas a otras, como se ve en el c. 5 del XVI concilio de Toledo. Un reflejo de esta jerarquización puede ser también el c. 9 de este mismo concilio...»[47].

Por lo que se refiere a la ausencia o presencia en los concilios hispanos de testimonios en favor de la jerarquización de las iglesias rurales, estoy plenamente de acuerdo con G. Martínez Díez. Creo que los textos aducidos por quienes defienden la tesis contraria no son testimonios válidos para probar la existencia de iglesias que son parroquias e iglesias menores dependientes de éstas[48]. Esto no quiera decir, como pretende G. Martínez Díez, que todas las iglesias rurales estuviesen necesariamente dotadas de piscina bautismal. El bautismo no era cosa de cada día, ni era necesario administrarlo en todas y cada una de las comunidades existentes, por mínimas que fuesen. Bastaba que cada iglesia aportase a sus fieles las atenciones ordinarias que estuviesen a su alcance. Para casos concretos menos frecuentes, los fieles tendrían que dirigirse a otras iglesias mejor dotadas, sin que ellos suponga dependencia jurídica de una iglesia con respecto a otra.

## LOS MONASTERIOS

La existencia e importancia de una corriente monástica urbana en la España visigoda ha quedado suficientemente confirmada por L. García Moreno[49], quien se encarga también de señalar cuánto debieron de influir tales monasterios en la transformación de las ciudades, sobre todo de sus suburbios. Pero los monasterios urbanos quedan fuera de nuestras reflexiones, que se han de referir exclusivamente a los monasterios rurales, y sólo en cuanto sus relaciones con la iglesia urbana episcopal quedan reflejadas en los concilios hispano-romanos y visigodos.

Los concilios hispanos se ocupan con frecuencia de los monjes y los monasterios. Ninguno de sus textos se refiere exclusivamente a monasterios urbanos, mientras que son varios los cánones que hacen mención explícita de monasterios rurales. Siendo así, el mero dato numérico es

---

46 MARTÍNEZ DÍEZ, G., *op. cit.,* pp. 52-53.

47 RIPOLL, G. y VELÁZQUEZ, I., *op. cit.,* pp. 148-149.

48 La lectura que hemos hecho más arriba del can. 33 del concilio de Toledo 4 no admite deducir de él la existencia de iglesias menores construidas en el territorio de parroquias, de cuyo párroco dependerían, puesto que en este concilio me parece claro que «parroquia» es igual a diócesis del obispo. El can. 19 del concilio de Mérida, como el can. 5 del concilio de Toledo 16, que, en caso de pobreza, encomiendan varias iglesias a un mismo presbítero, establece una vinculación que, como bien ha observado MARTÍNEZ DÍEZ, G., *op. cit.,* p. 59, «se hace en pie de igualdad, es una unión puramente personal en el sacerdote que tiene el cargo de las mismas». El can. 9 del concilio de Mérida no parece que refleje ninguna dependencia entre iglesias parroquiales y las que no lo son.

49 GARCÍA MORENO, L. A., «Los monjes y monasterios en las ciudades de las Españas tardorromanas y visigodas», *Habis*, 24, 1993, pp. 179-192.

significativo de la importancia del fenómeno y de la influencia indudable que el monacato rural hubo de tener en la cristianización del campo[50], e incluso de su paisaje. Hasta el punto que puede considerarse el monacato rural como la institución eclesiástica más indicada para reducir a términos menos absolutos la concepción del cristianismo tardoantiguo como fenómeno urbano, sobre todo si se tiene en cuenta la existencia de algunas parcelas de autonomía monacal, que a veces los concilios tienen que defender contra los intentos demasiado intervencionistas de algunos obispos[51].

El concilio de Lérida (546) señala dos de esas parcelas de autonomía. Hace suyas las decisiones sobre los monjes y monasterios tomadas por los concilios de Agde (506) y de Orléans (511), insistiendo en que, para la ordenación de monjes como clérigos, el obispo debe contar con el permiso del abad, y añade que los bienes ofrecidos al monasterio no quedan sometidos a la ley diocesana del obispo[52]. En la provincia de *Gallecia*, los monasterios están exentos también del tributo de dos sólidos que las iglesias rurales pagan allí a su obispo[53]. De un modo genérico, el concilio de Toledo 4 (633) reconoce que existen derechos de los monasterios, sancionados por los cánones, que no pueden ser «usurpados con ilícito atrevimiento por los obispos»[54].

Sin embargo, la dependencia del obispo es grande y en aspectos fundamentales. Para la fundación de un monasterio se requiere la aprobación del obispo de la diócesis[55]. El concilio de Toledo 4, que reprende abusos graves de los obispos contra los monasterios, les señala cuáles son sus verdaderas atribuciones sobre ellos según los cánones: «animar a los monjes a vivir santamente, instituir a los abades y demás cargos y corregir las violaciones de la regla»[56].

Algunos obispos no se atenían a las normas canónicas y cometían abusos contra monjes y monasterios, abusos que, dicho sea de paso, no se diferencian mucho de los cometidos contra sus propias iglesias rurales. En los concilios hispanos se enumeran los siguientes: apropiación de los bienes del monasterio, exacción de tributos, utilización de los monjes como esclavos propios[57], imposición como abades de familiares o favoritos[58].

Actuaciones de obispos tan poco edificantes abastecen de argumentos a algunos autores inclinados a detectar en toda actuación episcopal móviles exclusivos de ambición y ansias de poder. No conviene olvidar, sin embargo, que obispos son también los que legislan en los concilios y

---

50 Para el caso particular del NO hispano, véase: DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., «El monacato y la cristianización del NO hispano. Un proceso de aculturación», *Antigüedad y Cristianismo*, 7, 1990, pp. 531-539.

51 Cf. DÍAZ MARTÍNEZ, P., *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, Salamanca, 1987.

52 Concilio de Agde, can. 27 y 28; Orléans, can. 15-18; Lérida, can. 3. MARTÍNEZ DÍEZ, G., *op. cit.,* p. 158, piensa que estas palabras del concilio de Lérida se refieren a la independencia patrimonial, y en concreto, «sobre todo, a la exención para la iglesia [monacal] y su patrimonio de la tercia episcopal que, según el Concilio Tarraconense (516), pagaban todas las iglesias rurales a su obispo».

53 Concilio de Toledo 7, can. 4. (Cf. Concilio de Braga 2, can. 2).

54 Concilio de Toledo 4, can. 51.

55 Concilio de Agde, can. 27: *Monasterium nouum, nisi episcopo aut permittente aut probante, nullus incipere aut fundare praesumat*. Recuérdese que estas prescripciones son asumidas por el concilio de Lérida.

56 Concilio de Toledo 4, can. 51. El can. 53 se ocupa de algunos *religiosi viri* que no son ni monjes ni clérigos, y de otros que «andan vagando por diversos lugares». El obispo en cuya jurisdicción se encuentran, debe reducirlos al clero o al monacato. Conviene notar que se utiliza la expresión *ab episcopis in quorum conventu conmanere noscuntur*, y no *in quorum diocesi*, porque, al tratarse de monjes, no son *diocesani*. Véase can. 35 del concilio de Toledo 4.

57 Concilio de Toledo 4, can. 51.

58 Concilio de Toledo 10, can. 3. Sobre estos temas tratan MARTÍNEZ DÍEZ, G., *op. cit.,* pp. 147-169 y DÍAZ MARTÍNEZ, P., *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, Salamanca, 1987.

condenan tales abusos. Por otra parte, los abusos enumerados, que se trata de corregir, no pueden hacer olvidar los motivos netamente religiosos y espirituales que mueven también a los obispos en cuanto se refiere, en este caso, a monjes y monasterios. El concilio de Toledo 3 permite a los obispos convertir en monasterio alguna de sus iglesias rurales y hacerle alguna donación de bienes. Y explican su decisión: «Porque el santo concilio da su consentimiento a la puesta en marcha de una buena obra»[59]. Los obispos reunidos en el concilio de Sevilla 2 (619) bajo la presidencia de S. Isidoro reaccionan muy duramente contra los prelados que se convierten en saqueadores de monasterios; los excomulgan y los excluyen del Reino de Dios, al mismo tiempo que se comprometen a restablecer el monasterio desvalijado, *ut quod impie unus subverterit omnes pie restaurent* (can. 10). El concilio de Toledo 4 determina que el obispo debe conceder permiso para ingresar en un monasterio a sus clérigos que lo deseen, «porque es deseo de seguir una vida más perfecta», ya que lo que intentan es dedicarse a la contemplación (can. 50). Según el mismo concilio (can. 51), los monjes son *illustris portio Christi*.

* * *

Resumiendo en pocas palabras cuanto hasta aquí queda dicho: aun contando con algunas presencias cristianas en los *fundi* desde finales del siglo IV, la gran expansión del cristianismo hispano fuera de las ciudades debió de operarse principalmente a partir del VI y alcanzar su cumbre en el VII. El carácter estrictamente urbano del cristianismo antiguo fue debilitándose a medida que en los campos iban surgiendo iglesias y monasterios, que transformaban paulatinamente el paisaje rural, tanto o más que lo hacían las construcciones cristianas en las ciudades episcopales.

Pero en la España visigoda, la conexión entre las iglesias rurales y la iglesia urbana episcopal se mantuvo en un grado bastante elevado, mayor que el alcanzado en otros reinos del descompuesto imperio romano. Si bien la construcción de basílicas por parte de particulares significó una cierta fragmentación de la estructura eclesiástica concentrada hasta entonces en la ciudad o directamente dependiente de ella, los obispos hispanos nunca dejaron de luchar por mantener el control jurídico sobre todas las iglesias de su diócesis, las cuales, al menos *de iure*, permanecieron siempre sometidas a la *diocesana lex*, y en conexión más directa con el obispo, de la que tuvieron en otras regiones, en las que la existencia de verdaderas parroquias creaba una red de nuevas dependencias entre los presbíteros y demás clérigos de iglesias no parroquiales con respecto a sus correspondientes parroquias y párrocos. Sobre la dependencia real y efectiva de las iglesias y monasterios no es posible generalizar. La diversidad de condicionantes —vías de comunicación, distancias, actitudes personales, etc.— obligarían a estudiar cada caso concreto, para lo que no basta la escasa documentación con que contamos.

Por su mayor sintonización con el ambiente rural y su mayor grado de autonomía con respecto al obispo, el monacato fue, sin duda, la institución que más contribuyó a aminorar el carácter urbano del cristianismo visigodo, sin llegar tampoco a diluirlo.

---

59 Can. 4. Este canon se refiere expresamente a monasterios rurales, y no a los urbanos: *unam de parrocitanis ecclesiis suis*. Lo mismo hay que decir del can. 3 del mismo concilio: *«pro suffragio monachorum vel ecclesiis ad suam parrociam pertinentium*. En el concilio de Toledo 9, can. 5, se pone un límite máximo relativo a la cantidad que pueden enajenar los obispos en favor del monasterio rural que quieran construir en su diócesis (*in parrocia sua monasterium construere*): no debe superar la quincuagésima parte del censo de la iglesia que preside.

*Sacralidad y Arqueología,* **Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, págs. 543-562**

# BEGASTRI Y LA RECUPERACIÓN DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA EN EL SURESTE PENINSULAR. Reflexionando sobre la arqueología de campo de este período histórico

ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO

**RESUMEN**

Hacemos una síntesis de la experiencia de la excavación de la ciudad romana y tardoantigua de Begastri. Para ello recordamos la secuencia de los acontecimientos subrayando las sorpresas científicas que nos han ido deparando y la aportación de gran entidad que los hallazgos han tenido para el conocimiento del urbanismo y la historia en los siglos de la tardía romanidad y alto medioevo.

**ABSTRACT**

This article is a synthesis of the experiences carried out at the excavations in the Roman and Late Antiquity city of Begastri. In this summary we have underlined not only the sequence of scientific surprises we have observed but also the large importance that the findings are providing for better understanding of the urban development and history of the centuries which comprise the Late Roman and the Early Medieval period.

## I. ARQUEOLOGÍA Y APRENDIZAJE

Toda experiencia arqueológica es una experiencia didáctica. Ante cualquier excavación hay una hipótesis de trabajo y raramente se halla lo que se había imaginado, y si algo se aproxima no es en el modo en que se había pensado.

Esto, que es verdad siempre, lo es mucho más cuando apenas se sabe nada del arquetipo del tema que se estudia, como era el caso del urbanismo tardoantiguo cuando comenzamos la exca-

vación. Se conocían monumentos arquetípicos de este período sobre todo en sus realizaciones eximias (Roma, Ravena, Constantinopla, o en España: Centcelles, Quintanilla de las Viñas, el arte asturiano, etc; y en Murcia: Basílica de Algezares, Casón de La Alberca etc.). Pero sabíamos pocas cosas en 1980 sobre realizaciones concretas no arquetípicas de obras similares en su función y menos aún sobre cómo eran las ciudades que existieron en los siglos IV-VIII d. C.. Incluso era problemático si se podía hablar de urbanismo en esos siglos. Se conocían ciudades medievales en abundancia pero era un tema sin datos el estudio de la marcha y momentos de la evolución.

Y cuando el objeto a estudiar es complejo, un problema añadido es la manera de afrontar el trabajo: perspectivas a tener en cuenta para plantear interrogantes, prelación de objetivos, orden de búsqueda, atención a los indicios que la misma investigación va suministrando.

Toda experiencia arqueológica es una escuela. Y lo malo es cuando el excavador va a buscar únicamente lo que ya conoce, selecciona y recoge únicamente los materiales que para él son significativos (es decir que son sólo los que conoce) y crea tesis con base en el aire, sin asentar los pies en el fundamento de una documentación exhaustiva.

Si me atrevo a hablar de este tema en el homenaje a un maestro es porque estoy seguro de hablar a quien habla el mismo lenguaje, y porque entiendo que comunicar estados de ánimo, que se van superando a lo largo de investigación es tan importante como comunicar logros. Y hay una segunda razón: durante la Antigüedad Tardía los elementos significativos van integrados en una cultura popular muy simple, venida a menos y empobrecida, que hace difícil muchas veces el distinguir y valorar lo representativo. Este trabajo está escrito para ponderar toda esa inmensa cantidad de materiales que son difíciles de recuperar y mucho más difícil de valorar, pero que constituyen el 99 % del utillaje de la vida cotidiana, y que apenas si comenzamos a buscar y conocer en estos últimos decenios.

## II. LO QUE SABÍAMOS DE LA ARQUEOLOGÍA DE BEGASTRI AL COMIENZO DE LA EXCAVACIÓN

Quizá fuera mejor hablar de lo que no sabíamos e ir enumerando las desconocimientos que más tarde hemos ido comprobando que lo eran.

Así no conocíamos la cerámica gruesa de sándwich con mamelones que cuando comenzó a aparecer en superficie la calificamos como «cerámica del Bronce».

No conocíamos la cerámica tardoantigua de pasta negra o muy gris que se nos parecía como «semejante a la cerámica del Hierro».

No conocíamos las cerámicas comunes características de la Tardoantigüedad[1].

Nada sabíamos sobre la perduración de la cerámica pintada de tradición ibérica en la romanidad hasta finales de la misma.

Nada sabíamos sobre los problemas de la cerámica vidriada[2] lo que nos impedía y nos impidió durante años el valorarla y el reconocer su testimonio.

Nada sabíamos de la cerámica blanquecina con desgrasante muy grueso y sumamente frágil, característica ya del período islámico, de la que seguimos sabiendo muy poco.

1 Hasta los años noventa no se ha empezado a hacer luz en el tema. Recordemos la obra de MACIAS SOLÉ, J. Mª., *La ceràmica comuna tardoantiga a Târraco*, Tarragona, TULCIS. Monografies tarraconenses, 1999.

2 Y esto era producto de la evolución de la ciencia en España. Debíamos haber sabido más. Había muestras de cerámica vidriada en los museos de toda Europa ya desde los tiempos de Ugarit y pasando por la cerámica romana, pero tales datos aún no habían pasado a ser *doctrina communis* en nuestros libros de estudio. Pero las cosas eran como eran.

Apenas si sabíamos algo de la flora y fauna de la época.

Nada sabíamos las fortificaciones de la Antigüedad Tardía ni de sus dimensiones por lo que nos pasamos dos campañas excavando encima de la muralla de la cara sur de la ciudad llegando a pensar que estábamos sobre una plataforma tan ancha que debía haber sido construida para ampliar la ciudad en aquel punto.

Poco era lo que conocíamos de los objetos del utillaje de la época. Sólo las obras del Prof. Palol nos abrían horizontes; pero se trataba de obras de metal, necesariamente poco frecuentes entre los restos arqueológicos. De la tipología de vasijas cerámicas para el uso cotidiano apenas si había alguna idea.

El vidrio nos era familiar por algunas piezas artísticas, pero no imaginábamos de la abundancia que se puede encontrar en cualquier ciudad de la época.

Y desde luego nada en absoluto de la antropología cultural de la época. La historia de la época había estado reservada a los historiadores de la Iglesia, prácticamente todos interesados en la evolución del dogma y de las ideas, pero poco interesados por la vida cotidiana. La situación del arqueólogo resultaba poco menos que la del extraterrestre que se asoma por primera vez al panorama complemente nuevo que le ofrece su primera visita a nuestro planeta.

Un problema grave era la documentación sobre el urbanismo romano. Era verdad que Begastri había sido «descubierto» en 1879 por D. Aureliano Fernández Guerra[3], pero a pesar de la fuerza de la lógica científica nadie se lo había podido creer. Perecía imposible que en el Cabecico de Roenas pudiera hablarse de una ciudad si la colina no dejaba ver absolutamente ningún resto arqueológico que pudiera ser indicador de una ciudad[4]. La excavación resultaba apasionante, pero no era claro que no fuera a resultar decepcionante.

El año 1971 Galsterer había vuelto a abrir el camino en los nuevos tiempos de las ciudades de la España romana[5]. Es verdad que el tema de la ciudadanía romana era algo que interesaba a los estudiosos ya desde los tiempos de Mommsen[6], pero lo nuevo ahora fue que la evolución de los tiempos había traído una muy profunda reflexión sobre la estructura jurídica del Imperio Romano a la que antes no se había prestado la suficiente atención. Para la Región de Murcia el tema había sido afrontado por C. Belda[7], pero con muy pobres resultados porque todavía ni el conocimiento arqueológico ni los criterios urbanísticos estaban lo suficientemente maduros. Para el resto de la Península las cosas no estaban mucho mejor[8]. El Instituto Arqueológico Alemán y la

---

3 FERNÁNDEZ GUERRA, A., «Deitania y su cátedra episcopal de Begastri. Conferencia tenida en la Sociedad Geográfica de Madrid el 8 de marzo de 1879», *Boletín de la Sociedad Geográfica* 6, 1879, (en separata, de Editorial Fortanet, de 60 páginas).

4 Cuando hoy se dice esto resulta sorprendente, ya que no es fácilmente inteligible que murallas de más de cinco metros de gruesas y más de cinco de altura conservados pudieran haber desaparecido, pero de esto hablaremos más adelante.

5 GALSTERER, H., *Untersuchungen zum römischen Städtewesen auf der Iberischen Halbinsel*, Berlin 1971. El libro recogía el testigo que por primera planteara Hübner en el Pauli-Wisowa y que luego tan dignamente llevara Schulten, pero la novedad es que llegaba en el momento justo en el que la arqueología romana, superada ya la polémica Castro-Sánchez Albornoz con triunfo de don Claudio, comenzaba a navegar con velas desplegadas por toda la geografía peninsular, con la posibilidad de comprobar lo que hasta entonces eran apenas meros «entes de razón».

6 Quizá fuera más exacto decir desde que la epigrafía comenzó a aportar, en grandes cantidades, materiales nuevos e importantes para el estudio de la historia, más o menos desde que el proyecto del C.I.L. se puso en marcha. El problema insistimos es que los conceptos jurídicos se ven de diferente manera según cómo es la sociedad que los emplea.

7 BELDA NAVARRO, C., *El proceso de romanización de la provincia de Murcia*, Murcia, 1975.

8 No podemos dejar de recordar que los viejos y grandes maestros habían hablado y hablaban de «urbanismo» (p. e. LACARRA, J. M. y SÁNCHEZ-ALBORNOZ, CL., en las *Settimane*... Spoletto, de 1956; pero el que comenzó a orientar la nueva sensibilidad desde el punto de vista de la arqueología, en este como en muchos otros temas, fue

Casa de Velázquez llevaban la voz cantante, pero interesaban más los temas y problemas monumentales, que los problemas urbanísticos y etnográficos[9]. En la década de los setenta las cosas iban fermentando, pero en 1979 cuando nos asomamos por primera vez a Begastri, la situación era todavía la de punto de partida.

La arqueología, a pesar de las notables excavaciones de puntos como Ampurias, Clunia, Mérida, Astorga, León, Caesaraugusta, Calagurris etc., para la Antigüedad Tardía estaba en mantillas. Se conocía algo de Recópolis, algo del período tardío de las ciudades romanas de época clásica mencionadas, pero no se veía la forma de unir el modelo clásico con el modelo medieval, que parecía derivado a los castillos surgidos como hallazgo medieval tras una ruptura total con el mundo anterior. Eran siglos y campos de oscuridad.

Nada lo que conocíamos relativo a la cristianización de la Región de Murcia, porque aunque había alguna bibliografía[10] no se había intentado previamente una síntesis sistemática al respecto después de las muy interesantes del siglo XVIII[11]. El golpe que el criticismo de la nueva edad había asestado a las tradiciones había sido mortal y parecía que no se podía ni siquiera plantear una revisión del tema: la historia de la Antigüedad Tardía era tierra quemada[12]. Nos eran conocidos los artículos de referencia sobre el tema en la Península Ibérica[13], pero el problema era la medida en la que esos atisbos podían aplicarse a esta tierra.

---

GARCÍA Y BELLIDO, A., *El Urbanismo romano en España. La Edad Antigua*, Madrid, C.S.I.C., 1968). La nueva etapa iba a caracterizarse por el estudio del urbanismo jurídico con base muy fuerte en la epigrafía y esto es lo que comenzó con Galsterer.

9 La obra de Helmut SCHLUNK y Th. HAUSCHILD, *Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Mainz am Rhein 1978 constituyó un hito y a la vez fue el comienzo del trabajo y recogida de materiales para una visión profunda y completa de la cultura de la época. La limitación de la obra era que trataba sólo de los monumentos; y en la historia la vida cotidiana no suele estar llena de monumentos, aunque alguna relación tenga con ellos.

10 En la *Historia de la Región de Murcia* publicada en aquellos años se dedicaron dos páginas a todos los siglos de la Antigüedad Tardía.

11 Es verdad que hasta el siglo XVIII tales síntesis tenían realidad y gran predicamento. Recuérdese por ejemplo SOLER, Leandro, *Cartagena de España ilustrada; su antigua silla metropolitana vindicada; sus hijos, S. Fulgencio, Doctor, y su Prelado, defendido*, Murcia, dos vols, 1877 y 1878; Pero tras la crisis del racionalismo que comenzó en el siglo XVIII y llegó a su paroxismo a mitad del XIX, tales planteamientos se abandonaron sin intentar siquiera alguna sustitución. Y temas como los cuatro santos de Cartagena quedaron en dique seco atendidos si acaso por algunos cronistas locales en obras sin interés histórico alguno.

12 El maestro de la Historia de España para estos siglos Jacques Fontaine que tan ricas páginas ha escrito sobre San Isidoro de Sevilla, sólo tardíamente afrontaría el tema de la relación de la familia con su tierra de origen: J. FONTAINE y P. CAZIER, «Qui a chassé de Carthaginoise Severianus et les siens?. Observations sur l'histoire familiale d'Isidoro de Seville», *Estudios en Homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*, vol. I, Buenos Aires 1983, 349-400.

13 Hablamos de los trabajos de LAFUENTE, V. de, «Los bizantinos en España», *La cruz*, marzo de 1889; GOERRES, F., «Die byzantinische Besitzungen an den Küsten des spanisch-westgotischen Reiches (554-624)», *Byzantinische Zeitschrfit* 16, 1907, 515-538; ID, «Die Inschrift von Cartagena von 589/90», *Byzantinische Zeitschrift* 16, 1907, 534-535; FITA, F., «La asunción de la Virgen y su culto antiguo en España. Apuntes hagiográficos», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 56, 1910, 427-435; STEIN, E., *Studien zur Geschichte des byzantinischen Reiches*, Stuttgart 1919; GROSSE, R., «Orospeda», *RE* XVIII, 1,1, 196; GOUBERT, P., «Byzance et l'Espagne wisigothique (554-711)», *Études Byzantines* 2, 1944, 5-78; ID., «Administration de l'Espagne Byzantine (I): Les gouverneurs de l'Espagne byzantine», *Études Byzantines* 3, 1945, 127-142; ID., Administration de l'Espagne byzantine (suite) II: Les provinces», *Etudes Byzantines* 4, 1946, 71-133; BELTRAN, A., «Notas para el estudio de los bizantinos en Cartagena», *Crónica del III Congreso Arqueológico del Sudeste Español*, Murcia 1947, 302-305: SANCHEZ ALBORNOZ, Cl., «Fuentes para el estudio de las divisiones eclesiásticas visigodas», *Boletín de la Universidad de Santiago de Compostela*, año II, nº 4 (diciembre 1929/enero 1930), 1930, 29-83; HILGARTH, J. N., «Coins and Chronicles: Propaganda in sixth-century Spain and the byzantine Background», *Historia* XV, 1966, 484; GROSSE, R., *Fontes Hispaniae Antiquae*, Fasc. VIII, Barcelona 1959 ; GARCÍA MORENO, L. A., «Organización militar de Bizancio en la Península Ibérica (siglos VI-VII)», *Hispania* 33, 1973, 5-22 etc.; amén de los trabajos monográficos sobre conocidos puntos arqueológicos murcianos (Martyrium de La

Las fuentes literarias sobre Begastri eran conocidas, pero nunca se habían leído para resolver algún problema. La existencia misma de la ciudad había sido desconocida hasta el punto de que en 1700 a un yacimiento importante[14] en el pueblo de Lugar Nuevo, se le dio el nombre de BIGASTRO[15]; por aquellas mismas fechas las doctrinas corrientes en la interpretación de las ruinas del Cabezo de Roenas se inclinaban a pensar en la ciudad de Asso[16]. Los aportes desde la historia musulmana estaban por entonces comenzando a plantearse[17]. El trabajo ya citado de D. Aureliano Fernández Guerra fue clave al hacer entrar en el tema a la epigrafía y definir así exactamente la localización del yacimiento, pero todavía era muy poco porque tal determinación, para los que la aceptaban, era poco más que un nombre.

Hay que reconocer que, sin embargo, en el ambiente culto de toda España la identificación de Begastri era algo aceptado teóricamente.

Murcia estaba entonces en un momento decisivo de todo este proceso. La implantación de la especialidad de Arqueología en su Universidad y las fuerzas indefinidas, pero muy reales inherentes a todo comienzo, así como la personalidad de la Dra Muñoz Amilibia en aquel momento pieza clave en toda la arqueología murciana hicieron el resto. Una gran tormenta mediterránea deja al descubierto un lienzo de muralla en el Cabezo de Roenas y se me encomienda el trabajo de organizar la excavación.

## III. EL PROCESO DE NUESTRA INCULTURACIÓN

Perdónesenos por usar estas palabras, pero nos parecen oportunas. Después de todo entrar en un mundo desconocido es entrar en una nueva cultura, es «inculturarse» y eso es lo que hemos ido experimentando a lo largo de los 25 años transcurridos.

El primer paso fue la experiencia del estado de un yacimiento previo a su excavación. Dividida la propiedad que hoy tenemos definida sólo en su parte «esencial», entre 24 propietarios[18], cada uno y a lo largo de siglos había ido modificando la faz del cerro a base de ordenar los pasos y caminos hacia su particular propiedad. Y, como iríamos comprobando, cada campesino había ido modificando su parcela en función de la rentabilidad para el cultivo a que la dedicaba.

---

Alberca; Basílica de Algezares; Casón de Jumilla; Sarcófago de Yecla, etc), las obras de Liciniano de Cartagena y los estudios sobre ellas y sobre los cuatro Santos de Cartagena, las historias de la Iglesia, las historias generales de España o regionales por todos conocidas.

14 Y por cierto sin estudiar. Sería de un interés enorme el que alguien se ocupara del mismo, ya que de rechazo contribuiría a aclarar mejor la historia del pensamiento arqueológico del siglo XVIII y desde luego los restos que quedan en superficie son impresionantes. Un dato de interés por el impacto que puede llegar a tener es el libro recién publicado de CANALES MARTÍNEZ, G y MARTÍNEZ GARCÍA, I., *El señorío eclesiástico de Bigastro (Siglos XVIII-XIX)*, Bigastro 2001.

15 Un tratamiento algo más detallado del tema puede verse en CANALES MARTÍNEZ, G. y MARTÍNEZ GARCÍA, I., *El señorío eclesiástico de Bigastro (siglos XVIII-XIX)*, Bigastro, Excmo Ayuntamiento de Bigastro y Caja de Ahorros del Mediterráneo, 2001.

16 AMBEL Y BERNAD, M. de, *Antigüedades de la Villa de Cehegín. Transcripción y comentarios de José Moya Cuenca,* Murcia, Ayuntamiento de Cehegín, 1995, p. 56ss.

17 Nos estamos refiriendo a la interpretación de Begastri como una de las ciudades firmantes del pacto, que acababa de ser sugerido por LLOBREGAT, T., *Teodomiro de Orihuela. Su Vida y su obra*, Alicante 1973 y por MOLINA LÓPEZ, E. Y PEZZI, E., «Ultimas aportaciones al estudio de la Cora de Tudmir», *Cuadernos de Historia del Islam* VII, Granada, 1975-76, 94-109. Ver también SÁNCHEZ ALONSO, F., «Teodomiro, Pacto de», *Enciclopedia de la Región Murciana*, vo. VIII, Murcia 1995. p. 169-170.

### III.1. El combate con la dura realidad: los propietarios

La arqueología es una hermosa realidad pero sus espinas son los problemas que la acompañan. Los yacimientos suelen ser propiedad de alguien. Y para excavarlos se requiere el permiso del dueño y, hoy ya, más bien se requiere la compra del yacimiento para poder no sólo excavarlo sino dejarlo monumentalizado. Y para comprarlo hacen falta dos cosas que el dueño esté dispuesto a la operación y que haya dinero para pagarla.

En el caso de Begastri, comenzamos a excavar meramente tanteando, ya que era un problema pensar en comprar si no había una realidad tangible que pudiera justificar en la Administración Pública una toma de decisión. Así que en las primera campañas del año 1980 fuimos de casa en casa pidiendo permiso para meternos en sus posesiones a excavar. El lector puede imaginar las escenas como mejor le parezca. He de decir en homenaje a los propietarios, todos los cuales llegaron a ser amigos personales, que fueron siempre razonables. Ellos estaban hartos de oír las historias de Begastri[19] y ninguno dudaba que el tema de las excavaciones era algo inevitable: había que reconocer que era un problema difícil de evitar; que era algo muy interesante

---

18 Parece que todo el conjunto formó parte de la herencia de Santa Maravillas de Jesús, hija del Marqués de Pidal, D. Luis Pidal y Mon, casado con Dª Cristina Chico de Guzmán. Esta porción de la herencia de los Marqueses de Pidal parece que fue desmembrándose en sucesivas ventas que la Madre Maravillas hizo para financiar su fundaciones de conventos carmelitas descalzas.

19 Sobre el yacimiento había mucha documentación oral y de lo más interesante. Todo el pueblo en Cehegín conocía las míticas historias del Tío Barrancos, según las cuales estando en la mili en Africa había sabido la existencia en Begastri de un gran tesoro y a la vuelta dedicó toda su vida a excavar en la finca que poseía en el cerro, tarea de la que procedía su «apelativo» (mote). Aquellas historias están siendo de un gran interés a lo largo de la excavación porque sobre todo en las últimas campañas vamos constatando trabajos de excavación clandestina de una magnitud tal que justifican las leyenda del tío Barrancos (remitimos sobre todo a las campañas de los años 2001 y 2002).

Pero había más que leyendas. Las obras de construcción del ferrocarril de vía estrecha de Murcia a Caravaca se habían realizado en los años veinte del siglo pasado y en 1980 todavía había supervivientes y de boca de algunos de ellos supimos, por ejemplo, que en la base del puente del tren que esbelto como pocos, habían enterrado «piedras con letras».

Y a nivel científico, el P. Isidoro Rodríguez, famoso humanista, vivo todavía en 1997 (Ver ORTEGA CARMONA, A., «La vida de un hombre en la ciencia y en la Iglesia», *Alquipir* VII, 1997, 5-7 y MARCO, A. y GARCÍA LÓPEZ, J., «Itinerario intelectual de Isidoro Rodríguez Herrera», *Alquipir* VII, 1997, 127-133) solía recordar incluso por escrito que «en las cercanías de Cehegín, cuando la vía férrea cortó un lado de la sede episcopal de Begastri, apareció una hermosa lápida de mosaico, fondo blanco con gráciles volutas vegetales azules y el nombre de DIVO PAULO, con elegantes letras capitales también azules: A San Pablo» (*Fuentes de nuestra cultura. Biblioteca de los obispos. Murcia. Siglo XVI*, «Proemio», Murcia, Caja de Ahorros del Mediterráneo, 1990, p. 2[s. n.]). El P. Isidoro recuerda que esa lápida musivaria se guardaba por lo menos hasta la guerra civil en el Museo de los Padres Jesuitas en el colegio de Santo Domingo de Orihuela (Ver sobre el resto de los mosaicos: RAMALLO, S., *Mosaicos romanos de Cartago Nova (Hispania Citerior)*, Murcia 1985, p. 17 «E. Diz Ardiz, director del Museo de Orihuela, me cedió gentilmente el material de Cehegín depositado en esta ciudad» y p. 112-120, sobre todo 116 y láminas LII-LVIII (Lamentablemente los restos conservados no conservan nada que confirme la afirmación del P. Isidoro Rodríguez).

Incluso algunos vecinos de Cehegín habían recogido en el yacimiento piezas concretas como es el caso del «Caparrós» que había hallado una joya que luego vendió; y del «Fotre» que todavía debe conservar en su casa de campo un par de piezas arquitectónicas procedentes del mismo yacimiento. Todos los cehegineros sabían que el nombre del Cabezo de Roenas le venía de que en efecto el cabezo entero ocultaba una «ruinas» muy utilizadas por los vecinos de todos los tiempos para la edificación de Cehegin (era dicho proverbial que las columnas de la casa de las «Boticarias» procedían de Begastri y parece evidente que una lápida funeraria inclusa en la pared occidental de la Iglesia parroquial de la Magdalena también procedía de allí, lo mismo que la hermosa lápida inserta en el muro también occidental de la iglesia de la Soledad y recién recuperada en el año pasado del 2003).

Y recientemente se ha confirmado que el «crismón» de Begastri también procedía del yacimiento (Ver ALCÁZAR PASTOR, J. M. « Begastri», *Revista de la Cofradía de la Pasión (Los verdes)*, Cehegín, Semana Santa del 2004, noticia que era bien conocida en la tradición oral del pueblo).

para el pueblo; que como ciudadanos tenían que anteponer el bien común a sus intereses particulares, todo ello reforzado con el argumento de que además las tierras podían ser expropiadas en razón del bien común y del patrimonio histórico-artístico. Y finalmente la batalla se ganó porque la sociología del pueblo estaba viviendo una etapa de despegue económico, que los campesinos eran en general personas de edad avanzada cuyos hijos ya no tenían la menor idea de trabajar la tierra e incluso, estos mismos hijos ayudaron a convencer a sus padres de la oportunidad de vender las tierras, cosa que finalmente se consiguió mediante la gestión muy bien hecha por el entonces Alcalde del Ayuntamiento[20]. La primera parte de la operación se saldó con la compra del cabezo y la delimitación de la propiedad con valla de cemento y malla que define el núcleo del yacimiento[21].

### III.2. El metodo a seguir: correcciones y ultracorrecciones

Conseguido el permiso de los propietarios, puntual en los primeros años y únicamente para unas prospecciones de tanteo, decidimos comenzar en dos puntos en uno de los cuales la tormenta había dejado un lienzo de muralla al descubierto y en el otro en el que se veía un muro de gran entidad cortado, al parecer por una máquina que hacia menos de diez años había retirado tierras para allanar un bancal del cerro.

En aquel comienzo trabajábamos juntos todos los miembros de las áreas de Arqueología y de Historia Antigua, pero todos carecíamos de experiencia en trabajos sobre la época. Quizá además porque no éramos conscientes de que aquello era una excavación con vocación de continuarse durante muchos años, no nos planteamos la idea de comenzar los trabajos como si de una excavación para la eternidad se tratara[22]. Y no indicamos un punto cero ni hicimos una planimetría global del cerro para poder unificar la descripción de todos los eventuales hallazgos. Cometimos, además, el error de tratar unas cuadrículas de 3 x 3 metros, que pronto se vio que además de poco divisibles eran excesivamente pequeñas para un cerro que ya en su cumbre tiene unas dimensiones de 150 x 50 metros y cuyas laderas tienen linealmente en torno a los 30 metros lo que da una superficie del cabezo de más de dos hectáreas (más de 20.000 metros cuadrados) a lo que hay que añadir para eventuales problemas todos los territorios aledaños lo que podría aumentar la superficie total arqueológica a más de diez hectáreas.

Así trabajamos en las primeras dos campañas, al concluir las cuales vimos la necesidad de unificar todos los resultados, creando el punto cero y un par de años más tarde encargando a un

---

20 Es de justicia reconocer aquí la eficiente gestión, puntual para este caso, de Pedro Abellán alcalde de Cehegín.

21 Algo peor está yendo la secuencia. En aquel momento indicamos a las autoridades que todos los aledaños del cabezo debían ser respetados e impedir cualquier tipo de construcción que pudiera crear impedimentos en eventuales ulteriores excavaciones. La falta de atención de las autoridades ha dado como resultado que en estos aledaños ya en terreno llano, con indudables restos arqueológicos, en los últimos años se han construido más de una docena de casas de campo, sin permiso municipal, pero con tolerante permisividad, y sin duda llegará a haber problemas como de hecho ya ha sucedido en varias ocasiones con daño irreparable del patrimonio arqueológico.

22 Tras la segunda campaña de excavaciones dejamos escrito: «Las dos primeras campañas ni han pretendido ser ni han sido otra cosa que una preparación del yacimiento para poder en su día realizar una excavación horizontal en toda regla para descubrir en la medida de lo posible la ciudad visigoda, de la que nos hablan los documentos literarios» (GONZÁLEZ BLANCO, A. /LILLO CARPIO, P. / RAMALLO ASENSIO, s./ YELO TEMPLADO, A., «La ciudad hispano-visigoda de Begastri (Cabezo de Roenas, Cehegín-Murcia). Dos primeras campañas de aproximación al yacimiento», *XVI CAN (Murcia-Cartagena 1982)*, Zaragoza 1983, p. 1019).

topógrafo la realización de la cuadriculación de todo el cerro en divisiones de veinte metros de lado, que luego eran cómodamente divisibles en cuadrículas de 4 x 4.

### III.3. Los primeros éxitos y las velas desplegadas a la excavación

Hay que reconocer que las primeras campañas fueron difíciles, pero únicamente como todo comienzo es difícil. Comenzamos a trabajar en los dos únicos puntos en los que se veían restos de construcciones: En la parte baja de la cara Norte del cerro, allí donde la máquina excavadora había dejado un muro cortado al descubierto: los trabajos allí fueron muy bien y todo resultaba más o menos inteligible. Los problemas resultaban nuevos, pero se veía el fruto: Aparecía una estratigrafía normal; al pie salió una necrópolis y las vacilaciones eran más bien de detalle, aunque había detalles difíciles de interpretar, como luego veremos. En la parte alta de la cara sur, en el punto en que la tormenta había dejado a la vista un lienzo de muralla, la situación era muy diferente: aparentemente estábamos sobre un lienzo de muralla, pero a primera vista y tras una mirada más atenta, aquello no tenía la más mínima apariencia de ser una muralla. Estábamos trabajando encima de un inmenso pedregal cuya amplitud lineal tenía más de cuatro metros y teniendo en cuenta que estábamos trabajando de prestado, con permiso puntual de los dueños de la tierra, comenzamos a ponernos nerviosos ya que no veíamos luz alguna para explicar aquello.

En la tercera campaña del año 1982 finalmente decidimos buscar la mejor definición de la estructura del recinto amurallado de la acrópolis y partiendo de la muralla detectada en la cuadrícula H-44 intenté seguir su trazado consiguiéndolo hasta llegar al ángulo NE del recinto y al comprobar como el muro, todavía conservado en su parte inferior doblaba en ángulo recto, dimos saltos de gozo y cuando muy poco después constatamos un nuevo ángulo recto con el descubrimiento de una de las puerta del recinto, el avance de la excavación fue cualitativo y la importancia del yacimiento quedó definitivamente establecida[23].

Y tal «hallazgo» marcó por completo la subsiguiente marcha de los trabajos: había que descubrir la cara exterior de la muralla a lo largo de todo el recinto; había que comprobar la existencia y la entidad de la puertas de la ciudad alta; y previamente y para todo ese trabajo era necesario unificar todo el yacimiento mediante un estudio de cuadriculación completa.

---

23 Sin embargo, todavía en 1982 y por razón de lo extraordinario y no bien entendida estructura del cerramiento hablábamos de muro-plataforma: «El segundo problema era constatar la naturaleza de ese «muro» para lo cual hicimos un corte transversal al mismo exactamente al lado del lienzo de muro que era visible en la cara S. El corte dio a conocer la estructura de la construcción, realizada a base de capas alternas de piedras y mortero, con la particularidad de que las capas de piedra iban empleando piedras cada vez más pequeñas al ir subiendo el nivel. Pero lo más notable fue el comprobar que el «muro» no era tal muro sino que era la parte exterior de una plataforma creada artificialmente para allanar la superficie del cerro. Tal resultado era espectacular porque seguramente que era a esa plataforma a lo que se refieren los autores a los que hemos aludido antes cuando hablan de una doble muralla y citan la más alta en una extensión de unos 200 pasos» (GONZÁLEZ BLANCO, A. / LILLO CARPIO, P. / RAMALLO ASENSIO, S./ YELO TEMPLADO, A. «La ciudad hispano-visigoda de Begastri (Cabezo de Roenas, Cehegin.Murcia). Dos campañas de aproximación al yacimiento», *XVI CAN (Murcia-Cartagena) 1982*, Zaragoza 1983, p. 1015.; GONZÁLEZ BLANCO, A / RAMALLO ASENSIO, S. / VALLALTA MARTÍNEZ, Mª P. Y LECHUGA GALINDO, M., «Begastri, ciudad episcopal tras la tercera campaña de excavaciones», en *Simposio Nacional sobre ciudades episcopales*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1986, p. 13-23, especialmente p. 17. La experiencia del círculo de amurallamiento para poder plantear toda la entidad del yacimiento como un bloque fue indescriptible. Aquel día imborrable de la campaña de 1982 vivimos un autentico paroxismo de nervios entre risas y lagrimas contenidas.

## III.4. Los primeros problemas científicos

### *III.4.1. Las murallas*

Como acabamos de comprobar nuestra primera impresión fue que estábamos ante una plataforma que ampliaba allanando la superficie del cerro y que el amurallamiento se hacía gracias al desnivel creado por tal plataforma.

Poco a poco el panorama fue cambiando y fuimos conscientes de que no se trataba de plataforma sino de muros espectaculares. La campaña de 1983[24] se centró en el estudio de la puerta descubierta de la cara Este. Y ahí comenzó el descubrimiento de la entidad de las murallas pues se vio que no eran plataforma sino muros[25] con la consiguiente *metanoia* de nuestra compresión científica. Sobre murallas de estos siglos en España en aquel momento se conocía muy poco y no había doctrina general. Las murallas de Recópolis se excavaron después. El dato fue digno de nota y nos sirvió de profundo aprendizaje.

### *III.4.2. La metodología: la excavacion en horizontal*

El desarrollo de los acontecimientos sobre el que estamos narrando nuestras experiencias nos fue enseñando que había que trabajar en horizontal para poder «entender» en yacimiento. Esto, en el año 1982, era una novedad y resultaba comprometido ya que chocaba con la metodología de excavaciones que por aquel entonces constituía «*doctrina communis*»; y no dejó de haber algunos problemas, si bien de menor entidad dada la indudable buena voluntad de responsables de la excavación y críticos de la metodología.

No podemos arrepentirnos de las cuadrículas excavadas en la campaña de 1982, porque dieron mucha luz a la entidad del yacimiento y a importantes características del mismo como iremos viendo, pero fue la única campaña en que empleamos sistemáticamente esa metodología (y hay que reconocer que los agujeros hechos en aquella campaña, —con la consiguiente destrucción del patrimonio— hechos han quedado).

Dado que nos hallábamos al comienzo de nuestro acercamiento al yacimiento decidí que lo más rentable y seguro era excavar «como barriendo»: ir retirando todo lo destruido por las labores agrícolas en el cabezo y antes de destruir cosa alguna saber qué era lo conservado y con qué contábamos para empezar. Hay que reconocer, tras más de veinte años de trabajos, que ha sido la mejor de las tácticas de excavación, la más rentable y la más respetuosa con los restos arqueológicos.

---

24 Que no ha sido publicada ni siquiera en extracto.

25 Pero eso lo fuimos comprendiendo poco a poco. En el esquema de lo realizado en la campaña de 1984 dejamos escrito: «En el plano que ofrecemos adjunto se ve la precisión que se ha conseguido en la constitución de la línea de muralla de la acrópolis desde la puerta hasta la vía del ferrocarril. En esta precisión los logros han sido varios: se ha visto que la muralla que arranca desde la puerta **tiene un grosor que sólo es de cinco metros** en la parte de la puerta y seguramente en función de la misma...» (GONZÁLEZ BLANCO, A., «Memoria-informe de la campaña de excavaciones realizada en noviembre de 1984 en Begastri (Cehegin)», *Excavaciones y Prospecciones arqueológicas*, Murcia 1987, p. 304.)

*III.4.3. La limpieza del yacimiento*

En cuanto tuvimos conciencia de la monumentalidad de los restos conservados de la ciudad y decidimos cuadricular todo el yacimiento, fuimos conscientes[26] de que había que empezar a tratar los hallazgos como si de un monumento se tratara y se nos impuso la dura tarea de ir retirando las «terreras» que en los primeros trabajos habíamos ido acumulando al pie del tajo a la vez que debíamos restaurarlos para su mejor conservación y visualización.

Hay que confesar que ese esfuerzo ha sido grande pero rentable y que el que ahora se pueda visitar el yacimiento como un monumento ha sido muy beneficiado de tal postura meticulosa con vistas a una excavación de larga duración.

*III.4.4. La cerámica iberica*

Si las experiencias descritas hasta ahora eran más bien tácticas, y de un modo general no se podía dudar que estábamos comprobando de manera indiscutible la demostración científica de D. Aureliano Fernández Guerra, cosa que era muchísimo; el primer problema grave nos lo planteó el tema de los materiales, muy en concreto el de la cerámica ibérica. Recordarlo hoy de memoria quizá no haga justicia al tema, pero lo pusimos por escrito en el mismo año 1982 en el CAN de Murcia: En el punto de la cara norte del Cabezo en el que se veía el corte transversal de un muro y en el que establecimos nuestra primera zona de estudio «al descender excavando hasta la roca viva se podían distinguir hasta siete estratos con las características siguientes:

— ESTRATO SUPERFICIAL: Corresponde al momento de derrumbe de la parte alta de la muralla, con numerosos bloques caídos y escasa cerámica muy mezclada y fragmentada, con muestras **desde cerámicas ibéricas pintadas con decoración geométrica de bandas** hasta fragmentos de clara D que deben pertenecer al siglo IV o más tarde...
— ESTRATO I: ... El material cerámico de la parte superior del estrato es muy similar al del estrato superficial: ... **algunos fragmentos de cerámica ibérica pintada de superficie amarillenta y decoración en bandas y sectores, junto a algunos fragmentos de urna ibérica, todos ellos, al parecer, de cronología tardía**...
— ESTRATO II: ... «Las más abundantes las claras C Y D, **junto a otros fragmentos de cerámica ibérica pintada a bandas y algunos con sectores que parecen llevar a época imperial avanzada e incluso a tiempos más tardíos**».

26 En el mismo Informe-memoria citado sobre la campaña de 1984 dejamos escrito: «Complementario con éste se abrió un segundo camino a medio nivel del cerro, paralelo al anterior por el que poder limpiar no sólo toda la zona de la puerta sino también terreras acumuladas en otras campañas y todo el material que en sucesivas excavaciones se obtenga en el sector de la puerta del recinto superior. Y en tercer lugar y ya con medios mecánicos se limpiaron las terreras de la campaña de 1982 y se hizo un camino para limpiar la mayor de todas las terreras acumuladas a lo largo de todas las campañas precedentes en la ladera NO del cabezo. No se pudo limpiar la terrera porque, a causa de la humedad el terreno estaba blando y había peligro para las máquinas...» (*ibidem*). Esta limpieza ha sido posible en el año 2000 gracias a máquinas de mayores brazos y movilidad. En la actualidad hemos conseguido dejar el yacimiento completamente limpio de las tierras obtenidas en todo el transcurso de las excavaciones. Una única excepción fueron las piedras rodadas de la cara norte del cerro en la 4ª campaña que al encargar al entonces concejal de cultura que las hiciera retirar, encargó el trabajo a un palista que entendió que daba igual con allanarlas por el suelo del yacimiento y no se quitaron, pero probablemente así se podrán emplear en su día en los trabajos de restauración.

— ESTRATO III: (curiosamente en este estrato más profundo no constatamos existencia de cerámica ibérica).
— ESTRATO IV: ... «La mayoría de los materiales son fechables a partir del siglo IV. Junto a ellos **fragmentos diversos de cerámica ibérica pintada que nos llevaría a una cronología avanzada indican la supervivencia de las tradiciones indígenas**»
— ESTRATO V: ... «destacan sólo unos pocos fragmentos de terra sigillata clara D, de forma indeterminada, **junto a un borde de cerámica ibérica pintada a franjas** y algunos fragmentos poco significativos de cerámica común».
— ESTRATO VI: ... «Junto a esa cerámica **relativamente frecuente es la ibérica pintada con predominio de las franjas y círculos concéntricos, pero en un estado de degeneración que reflejan ya un momento avanzado.**

Todos los estratos son, pues, de material caído por la pendiente y evidentemente revueltos[27]

La problemática que esta enumeración contenía la aclaramos en el artículo escrito tras la tercera campaña, en el simposio de ciudades episcopales de Zaragoza: En la tercera campaña excavamos seis cuadrículas en profundidad. Estudiamos bien la estratigrafía y concluíamos:

«Los resultados de nuestros estudios estratigráficos fueron sorprendentes, porque en primer lugar pudimos comprobar que en todos los puntos estudiados la cerámica «ibérica» llenaba el yacimiento hasta los últimos y más recientes niveles del mismo. Y la primera conclusión que se impuso es que los estratos no podían estar trastocados en todos los puntos y que cualquier teoría que se hiciese tenía que contar con la presencia de cerámica pintada de tipo «ibérico» hasta el final de la vida del poblado. Se nos impuso así la primera y no poco importante conclusión de que *la cultura de la ciudad*, cuantitativamente al menos, *fue indígena hasta el final de la vida del poblado, enlazando así las formas de cultura prerromana con las medievales sin solución de continuidad»*.

«También existe la cerámica romana en cantidades apreciables, y ha de ser en función de ella como se construya la historia y la cronología de la ciudad, sin dejarse obnubilar por las «confusiones» provenientes de datos de cerámica pintada».

Esta constatación novedosa de la cronología de la cerámica ibérica o de tradición ibérica fue trascendental.

### *III.4.5. Las necrópolis: inhumación y problemas*

Los romanos de época clásica practicaban en general la incineración. Y comenzamos la excavación en el supuesto de que tal práctica podríamos encontrárnosla, pero no: ya desde la primera campaña descubrimos que las tumbas de la necrópolis de la cara norte del yacimiento habían sido hechas en ataúdes de madera, de los que recuperamos algún clavo y algún trozo de madera y desde luego la evidencia del enterramiento con posición horizontal del difundo y mirando al cielo[28]. El hecho, si interesante, no resultaba chocante y no nos planteó problema alguno.

---

27 Esta última frase la escribimos para justificar la «mezcla» de materiales que en el estado de nuestros conocimientos en aquellos tiempos era anticanónico por completo.

28 Remitimos al estudio que se ha hecho de los cadáveres recuperados por el Departamento de Anatomía de nuestra Universidad, dirigido por el Prof. Doménech (Ver *Alquipir* XII, 2002).

El problema se nos presentó en la campaña de 1989[29]. En el foso de cenizas huesos (algunos humanos) y cerámicas tardías hubo sin duda cremación de cadáveres humanos. Y tal cremación se hizo en época tardía, cuando ya no era imaginable ¿Por qué se hizo? Recordamos que hay noticias en la tradición de una peste que azotó la ciudad y pensamos como hipótesis en algún fenómeno de esta índole[30].

Aun en los datos más «clásicos» surgen problemas.

*III.4.6. Vidrio como problema*

Hace años que el Sr. Fdez Matallana viene trabajando el tema del vidrio en Begastri. Por razones variadas el trabajo aún no ha llegado a feliz término, pero es esta una actividad de gran interés para toda la antigüedad. En el fondo es un tema muy imperfectamente conocido e ir barriendo yacimientos contribuirá mucho a la valoración adecuada del tema y a una formulación correcta de los problemas que entraña desde el de su producción[31].

*III.4.7. El equipo de zoologos de la universidad autonoma de Madrid*

Por razones variadas hasta este año 2004 no se han publicado los trabajos que hicieron los Dres. Arturo Morales Muñiz y E. Roselló Izquierdo en 1990. Aquí no podemos hacer otra cosa que remitir a él[32]. Está claro que el conocimiento de la vida de la ciudad que se obtiene a partir de los datos de la zoología recuperados en las excavaciones es de un interés indiscutible. La zoología, la antropología, la cultura, la economía quedan abiertas de una manera espectacular con esta información.

*III.4.8. Las formas cerámicas y la inestimable ayuda de Sonia Gutierrez Lloret y de la arqueologia cartagenera, regional y surestina*

Desde el comienzo de la excavación supimos que había vasijas de fondo plano y paredes verticales. Era mucha la abundancia de tales formas. Cuando la Dra. Gutiérrez Lloret realizó su tesis doctoral le pedimos que aplicara sus conocimientos a nuestro yacimiento y escribió una mera sugerencia pero sumamente luminosa para ir alumbrando el camino[33]. Así hemos ido haciendo con todas las dimensiones de la investigación.

La excavación del teatro de Cartagena y de los niveles de ocupación tardoantiguos y bizantinos del mismo han ampliado y potenciado enormemente los hallazgos de Begastri, ya que la arqueología no se convierte en «ciencia» hasta que la inducción no muestra, por acumulación

29 Ver GONZÁLEZ BLANCO, A., «Begastri 1989. Nuevas aproximaciones a la historia de la ciudad», *Memorias de Arqueología (1989)*, vol. 4, Murcia 1993, p 206-210 y MORALES MUÑIZ, A./ MIGUEL AGREDA, J. De, «El foso con cenizas, huesos y materiales aparecidos en Begastri en la campaña de 1989», *Ibidem*, p. 211-215.

30 NOCK, Arthur Darby, «Cremation and Burial in the Roman Empire», *Harvard Theological Review* XXV, 4, octubre 1932, 321-359.

31 En el alfar de La Maja de Calahorra hemos podido comprobar su fabricación en los alfares. Estamos convencidos de que tal práctica continúa, pero para la antigüedad hay nuevos temas y problemas y parece muy probable que haya una actividad comercial muy digna de ser estudiada.

32 Los citados autores, «Restos óseos recuperados en Begastri», *Alquipir* XII, 2002 (en prensa)

33 GUTIÉRREZ LLORET, S., «La cerámica tosca a mano de los niveles tardíos de Begastri (siglos VI-VIII). Avance preliminar», en *Begastri*. *Imagen y problemas de su historia*, 2ª ed. , Murcia 1994, p. 145-154.

sedimentada, la objetividad de los planteamientos y de las tipologías. No nos vamos a detener aquí en ponderar esta dimensión por ser de todos conocida y porque en este mismo volumen hay varios trabajos que confirmen lo que decimos[34].

## IV. LA REFLEXION ARQUEOLÓGICA

La metodología arqueológica está cambiando en función de los problemas que se van detectando. La metodología de Harris fue un replanteamiento serio de todas las cosas.

En el caso concreto de Begastri, el aprendizaje de la nueva metodología ha estado unido a la agilidad de los jóvenes arqueólogos. Tenemos que declarar que el haber hecho aparecer siempre con nuestros informes los nombres de todos los que nos han ayudado ha sido obra de estricta justicia. Hemos de ensalzar los nombres de Manuel Amante y de Francisco Matallana y de José Antonio Molina Gómez.

El método Harris y la irrupción de la informática han sido acontecimientos claves en el desarrollo de la arqueología y ahí he de destacar la enorme aportación de las nuevas generaciones de arqueólogos sin cuya ayuda nada hubiera sido posible. También ellos han sido protagonistas de los replanteamientos.

Y lo mismo hay que decir en relación con la topografía, y el trabajo de José Gómez Carrasco.

## V. NUEVAS FUENTES Y NUEVAS LECTURAS EPIGRÁFICAS Y LITERARIAS (NOMBRES DEL PACTO DE TUDMIR Y FALSOS CRONICONES)

Un hallazgo digno denota en nuestro yacimiento ha sido la epigrafía. Begastri constituye el segundo conjunto epigráfico de la región de Murcia[35] y así debía ser, siendo como es municipio romano. Muchas de las lápidas son cristianas, como es natural habiendo sido la ciudad sede episcopal. En el estudio de la epigrafía hemos contado con la colaboración de eminentes especialistas que han hecho avanzar nuestro conocimiento de la historia de la ciudad de una manera muy notable. (Marcos Mayer e Isabel Velázquez)

## VI. LAS RESTAURACIONES

En Begastri ya desde el principio (o al menos desde que, a partir de la cuarta campaña, fuimos conscientes de la entidad de los restos conservados) hemos tenido voluntad de monumentalizar el yacimiento. Y hemos ido creando la conciencia de la necesidad de las restauraciones y las hemos ido promoviendo.

Primero conseguimos dar realce del cerro mediante su vallado y su cercado en el año 1986. En la misma campaña de 1986 se restaura la puerta de la cara este.

En el año 1987 no hay excavación, pero si campaña para restaurar las dos caras norte y sur del yacimiento[36].

---

34 Remitimos, entre otros, a los trabajos sobre la iglesia del Tolmo de Minateda y de los Villaricos de Mula.

35 Prescindimos aquí de la Cueva Negra de Fortuna por su peculiaridad.

36 La restauración se entrega provisionalmente en 1987 y definitivamente en 1990. Ver «Otras restauraciones promovidas por la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia», *Memorias de Patrimonio 1986-1991*, Murcia 1993, p. 87.

En 1992 se lleva a cabo la tercera campaña de restauración que tiene como objetivo consolidar la torre y murallas de la cara E., proyecto dirigido por Enrique de Andrés Rodríguez[37].

Año 2003 actuación por nuestra cuenta para recrecer los muros que corrían peligro de perder visibilidad en el centro del yacimiento

Y ahora en el 2004 nos gustaría restaurar un lienzo amplio de la parte oriental de la cara Norte.

## VII. EL ESTUDIO DE LOS TEMAS DEL YACIMIENTO

### VII.1. La tradicion historiográfica

Begastri tenía historiografía. Al comienzo de los trabajos en el campo nos era prácticamente desconocida. El trabajo de Fernández Guerra y algunas notas de menor valor de los cronistas locales (Ortega, Lozano, Martín de Ambel y poco más). Hemos ido recuperando numeroso material. El valor del mismo sigue *sub iudice*, ya que va siendo útil al compás de los descubrimientos[38]

### VII.2. Los problemas siempre nuevos

UTILLAJE. Ha aparecido poco pero hay que considerarlo sólo una muestra de lo que el yacimiento promete: crismón, patera, etc.

NUMISMATICA. Va apareciendo lentamente.

PLANIMETRÍA DE LA PARTE PERDIDA. La hemos dejado enterrada sin prisa dado que así puede esperar sin deterioro.

¿LINEAS DEFENSIVAS?. ¿cuántas líneas de amurallamiento hubo?

APROVISIONAMIENTO DE AGUA. Tras de que la ciudad dejara de existir debió destruirse la parte final del acueducto, y su entrada en la ciudad; pero el acueducto ha pervivido hasta el día de hoy en la acequia de La Pollera. Hay indicios de que a lo largo de los siglos transcurridos ha sufrido numerosas renovaciones y probablemente se pueden estudiar. En cualquier caso es un tema abierto y planteado.

¿TEATRO?. Se puede pensar en la posibilidad dada la configuración del cerro.

INTERPRETACION DE LOS TÚNELES. En la campaña del 2001 pudimos comprobar la existencia de unos túneles que entran a la ciudad desde la cara este. Es un tema que aún no hemos podido estudiar. ¿Son parte de un sifón para hacer entrar el agua? ¿Son túneles militares?

---

37 ARTÉS, L. y GONZÁLEZ BLANCO, A., «Estudio y consolidación de la muralla y yacimiento Arqueológico de Begastri», *Memorias de Patrimonio. Intervenciones en el Patrimonio Histórico de la Región de Murcia. Inmuebles. Muebles y Etnografía 1992-1993*, Murcia 1995, p. 38-43.

38 Así los «falsos cronicones» mejor designados como «cronicones apócrifos»; las noticias de los episcopologios; las cuestiones del Pacto de Tudmir; los límites diocesanos de la hitación de Wamba; Los problemas de los bizantinos; incluso la reliquia de la cruz de Caravaca, etc. Gran parte de esta bibliografía analítica va apareciendo en la revista Alquipir: GONZÁLEZ BLANCO, A., «Begastri, municipio romano», *Alquipir* IV, 1994,239-242; ID, «Begastri, ciudad visigoda», *Alquipir* VI, 1996, 115-125; ID, «Begastri en los cronicones apócrifos», *Alquipir* VII, 1997,13-25; ID, «Begastri y la formación de la ciudad medieval», *Actas del XXIV CAN. Cartagena 1997*, Murcia 1999, vol. IV, 245-253; ID et allí, «Begastri bajo el dominio árabe. Las etapas de destrucción de la ciudad», *Alquipir* VIII y IX, 1998-1999, 140-147; ID., «El estado de la cuestión sobre la probable basílica de Begastri», *Alquipir* VIII y IX, 1998-1999, 148-156; ID, «El bizantinismo en Hispania», *Littera scripta in honorem Prof. Lope Pascual Martínez,* Murcia, Universidad, 2022, vol. I, p. 411-427; amén de los trabajos publicados anualmente en las *Memorias arqueológicas* de la Región de Murcia.

RESTAURACIÓN. La ciudad tenía las murallas revocadas con yeso y cal. ¿Sería digno de considerar la idea de restaurar revocando con materiales similares y dejar el aspecto de la ciudad tal y como fue durante su existencia al menos tardoantigua?

EDIFICIOS PUBLICOS. Los edificios que vamos constatando son de difícil interpretación. Algunos presentan suficiente entidad como para considerarlos como «nobles», pero es un tema abierto (¿curia, basilicas, baños, etc.? )

EL CONTEXTO que siempre ha de quedar abierto (el *AGER BEGASTRENSIS*)

### VII.3. Historia de la ciudad

HISTORIA DE LA CIUDAD. Comienza a haber elementos para plantear el tema (lápida de pompeyanos[39], etc.)

ADMINISTRACIÓN DE LA CIUDAD: ¿Cómo era? ¿Había un comes?

¿PROSOPOGRAFIA?: La epigrafía ha comenzado a suministrar algún nombre propio, pero aún muy pocos[40]. Más importante ha sido la aportación en nombres de obispos, pero tampoco son abundantes.

¿RELACION CON LA CRUZ DE CARAVACA? No habiendo noticia alguna del comienzo del culto a la cruz de Caravaca, aparte de la leyenda, se puede pensar que tal reliquia pudiera estar en relación con la existencia de la sede episcopal. Claro que esto nos obligaría a aceptar la existencia de mozárabes durante toda la dominación musulmana y con continuidad tras de la reconquista, cosa que comienza a plantearse[41].

### VII.4. Frutos y medios para tales estudios

Todos los temas y problemas enumerados y muchos más que se pueden enumerar han sido atendidos de manera preferente en el caso de Begastri. De las necesidades de aclarar la excavación han surgido por una parte la revista *Antigüedad y Cristianismo*, que no sólo surgió materialmente de la excavación ya que el primer volumen fue un cuaderno para la primera exposición llevada a cabo para mostrar los materiales aparecidos en las tres primeras campañas y que después ha ido sirviendo para recoger nuevos estudios que se han ido sucediendo así como para problematizar los diferentes aspectos de la Antigüedad sobre todo Tardía que se van iluminando con los trabajos de Begastri y que a su vez contribuyen a ilustrar el camino por el que avanzamos.

Y también muy pronto y al calor de la misma preocupación procuramos crear una revista municipal de cultura en Cehegín, con el nombre de *Alquipir*, que contribuyera a la recuperación de la tradición histórica local y en ella todo lo relacionado con nuestro yacimiento.

## VIII. REFLEXION GENERAL

La excavación de Begastri ha sido un continuo proceso de investigación, lo mismo que cualquier otra excavación que se tome en serio. La principal tarea del director de la excavación ha

---

39 ESPLUGA CORBALAN, M. X. / MAYER OLIVÉ, M. / MIRO VINAIXA, M., «Epigrafía de Begastri», *Begastri. Imagen y Problemas de su historia*, (2ª ed.), Murcia 1994, inscripción nº 9, p. 62.

40 *Ibidem*, p. 86.

41 GONZÁLEZ BLANCO, A., «La leyenda de la cruz de Caravaca y la historia de la villa en los siglos de la Antigüedad Tardía y su tradición mozárabe», *Anales de Prehistoria y Arqueología (Universidad de Murcia)* vol. IX-X, 1993-1994 (aparecido en 1997), 293-300.

sido organizar las cosas para ir descubriendo el significado «objetivo» de los restos que se van encontrando[42]. Los descubrimientos se van haciendo con la colaboración de todos. El equipo que ha sido responsable y artífice del descubrimiento de la ciudad tardoantigua (que es la que hasta ahora hemos intentado precisar con mayor empeño) es muy numeroso. Hemos ido citando los nombres de especialistas que han ido saliendo en función de los aspectos planteados, pero hay muchos más.

No son los menos importantes los habitantes de Cehegín que sabían mucho más de lo que en principio podíamos suponer. Sus noticias de primera mano sobre las obras de construcción del ferrocarril de vía estrecha de Caravaca a Murcia que cortó el cerro y la información de haber enterrado lápidas epigráficas en la base del puente que cruza en río Quipar son dignas de no ser olvidadas.

Y desde luego los alumnos (se cuentan ya por centenares) de la Universidad de Murcia y de otras universidades que han trabajado en el yacimiento y que con buen hacer han conseguido descubrir aspectos que con obreros no cualificados no hubiera sido posible.

Los que con las fotos aéreas nos han dado la ocasión de contar con planos muy reales ( fotógrafos profesionales que han actuado ocasionalmente y Fco Peñalver que nos ha ayudado con fotos aéreas)

Los topógrafos que nos ayudaron a cuadricular el cerro y nos siguen ayudando en la reconstrucción y actualización anual de la planimetría de los hallazgos.

Los arquitectos que nos han ayudado en las restauraciones (Pedro San Martín Enrique de Andrés)

Las autoridades locales que nos han apoyado con medios logísticos de gran interés (alcaldes y concejales)

Los analistas que nos han abierto caminos en el conocimiento de procesos industriales o artesanales vividos en la ciudad (A. Madroñero de la Cal y A. Morales Muñiz con su equipo)

Los geofísicos que nos ayudan en los estudios sobre la contextura del cerro ( López Bermúdez y Mary Carmen Hernández)

## IX. APRENDIZAJE REAL

Hemos ido enumerando experiencias, que llevan a la constatación que indicábamos al principio: una excavación es una empresa de investigación. Aceptemos tal hecho. La Antigüedad Tardía y no sólo nosotros, los excavadores, ha ganado mucho de tal constatación, pero sigue siendo verdad que lo hecho no es más que un episodio en el camino, en el que viviremos muchos otros y de la mayor importancia[43].

---

42 Cuando hablamos de significado «objetivo» somos conscientes de las posibilidades de la historia. Subrayamos la palabra «objetivo» porque el tema está en la mente de todos cuantos investigamos. Y quiero destacar que no se hace arqueología de la que hay que hacer contentándose con aplicar esquemas preconcebidos a lo que va saliendo. Hemos dicho más arriba que no hay campaña concreta ni excavación que ofrezca al excavador exactamente lo que espera descubrir. Nuestro descubrimiento es siempre progresivo y se hace a base de ir cambiando nuestras ideas preconcebidas en razón de los datos que se van obteniendo. Creemos que la filosofía hermenéutica de H. G. GADAMER , *Verdad y Método*, Salamanca 1977, se debe cumplir y se cumple de hecho siempre.

43 Como nota final y quizá pueda valer como testamento arqueológico de un director que ha aprendido todos los días y que está satisfecho de lo conseguido hasta ahora, creo que merecería la pena concretar un poco más los medios para que la experiencia sea cada vez más rentable: **LA ORGANIZACIÓN DE LOS TRABAJOS PLANIFICADA DESDE MÁS ALTAS INSTANCIAS**.

## X. AMPLIANDO EL ÁMBITO DE MIRAS

Si del caso concreto de la excavación de Begastri ampliamos nuestro círculo de intereses a otros muchos aspectos de la misma época nos encontramos con experiencias similares. Ya hemos aludido más arriba a la interrelación de nuestra excavación con otras varias en toda la Región y en todo el SE peninsular.

Otra y de gran entidad es el estudio del monacato. No vamos a extendernos en el tema. Lo hemos hecho en otros lugares y a ellos remitimos[44].

Los problemas del poblamiento no urbano son temas complejísimos que necesitan una atención meticulosa y una prospección arqueológica todavía apenas existente y carente de criterios y de categorías en que expresarse. Y si añadimos los temas de la tecnología de los regadíos y de la tecnología industrial de todas clases, el conjunto de problemas se multiplican por mucho.

Si a nivel del estudio de los textos, la Antigüedad Tardía comenzó a descubrirse con la *Retractatio* de H. I. Marrou a partir de 1949, la arqueología, al menos en sus dimensiones de arqueología de campo, en aquellas dimensiones en las que los monumentos bien conocidos y debidamente categorizados no ayudaban a orientar a los investigadores, está siendo no sólo apasionante y fecunda, sino también una experiencia historiográfica de primer orden.

---

Como lo dicho hasta ahora es lo más interesante como historia, pero hay que reconocer que las cosas se realizan más bien por carisma personal del director de la excavación que por posibilidad física de llevarlo a cabo, me gustaría sugerir a quien competa, que sería una idea digna de mención el que en el Servicio Regional de Arqueología se ocupara por real decreto de los problemas de analítica de los yacimientos: desde los análisis de Carbono 14, los análisis osteológicos, los análisis geomagnéticos, los estudios de toda clase que la dirección del servicio entendiera que es oportuno realizar, dejando para el director de la excavación los trabajos de campo, los estudios de tipologías y los estudios teóricos (en el caso de Begastri, por ejemplo: históricos y urbanísticos). Con las subvenciones de que disponemos no es fácil hacer más.

44 GONZÁLEZ BLANCO, A, GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. Y AMANTE SÁNCHEZ, M., *La cueva de La Camareta, Antigcrist*. X, Murcia 1994; GONZÁLEZ BLANCO, A (Ed.), *Los columbarios de la Rioja, Antigcrist XVI*, Murcia 1999; GONZÁLEZ BLANCO, A. *El monacato rupestre*. *Actas del Congreso de Arnedo (La Rioja) del 2001* (en prensa).

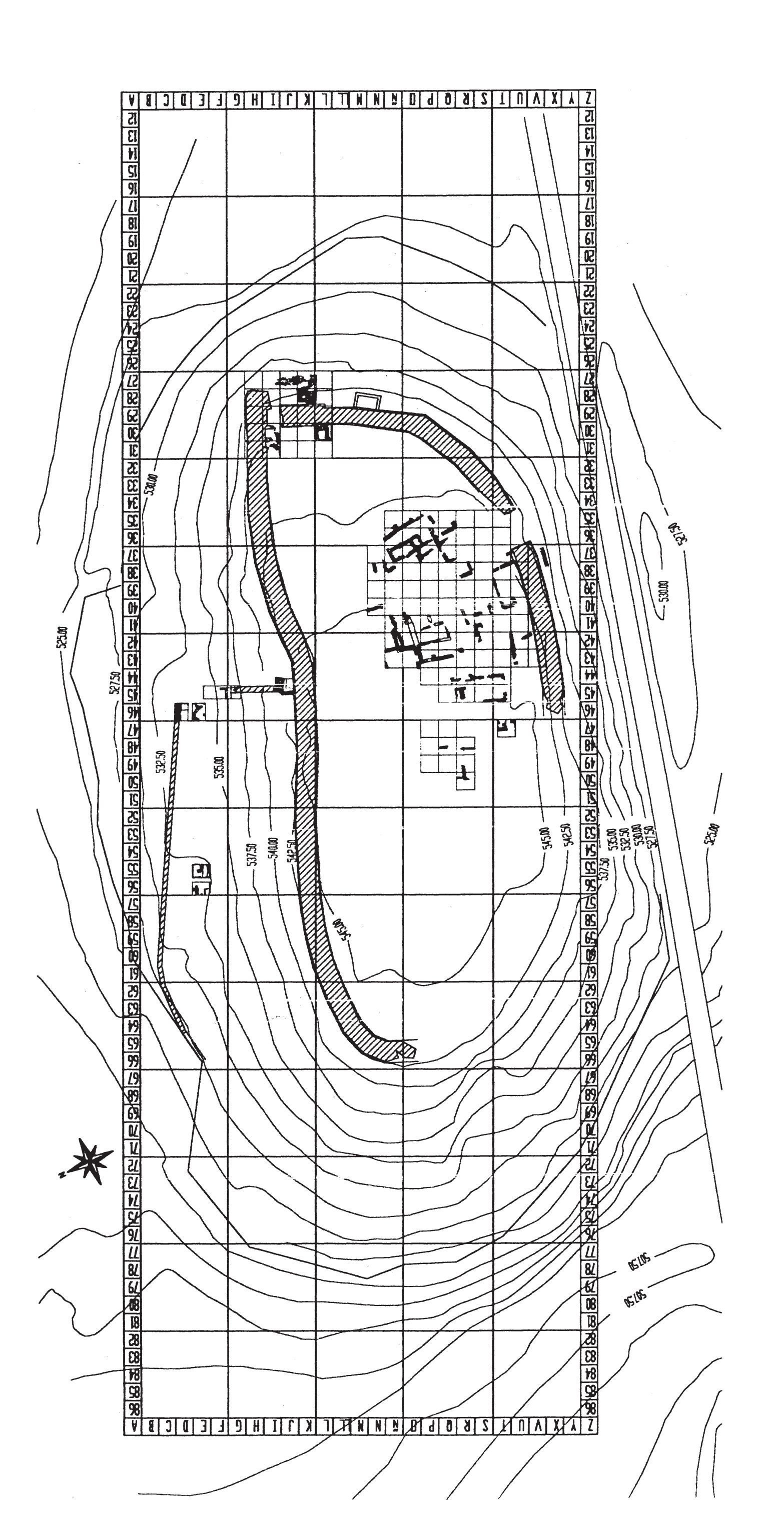



LÁMINA 1. *Planimetría general de la ciudad tardía de Begastri.*

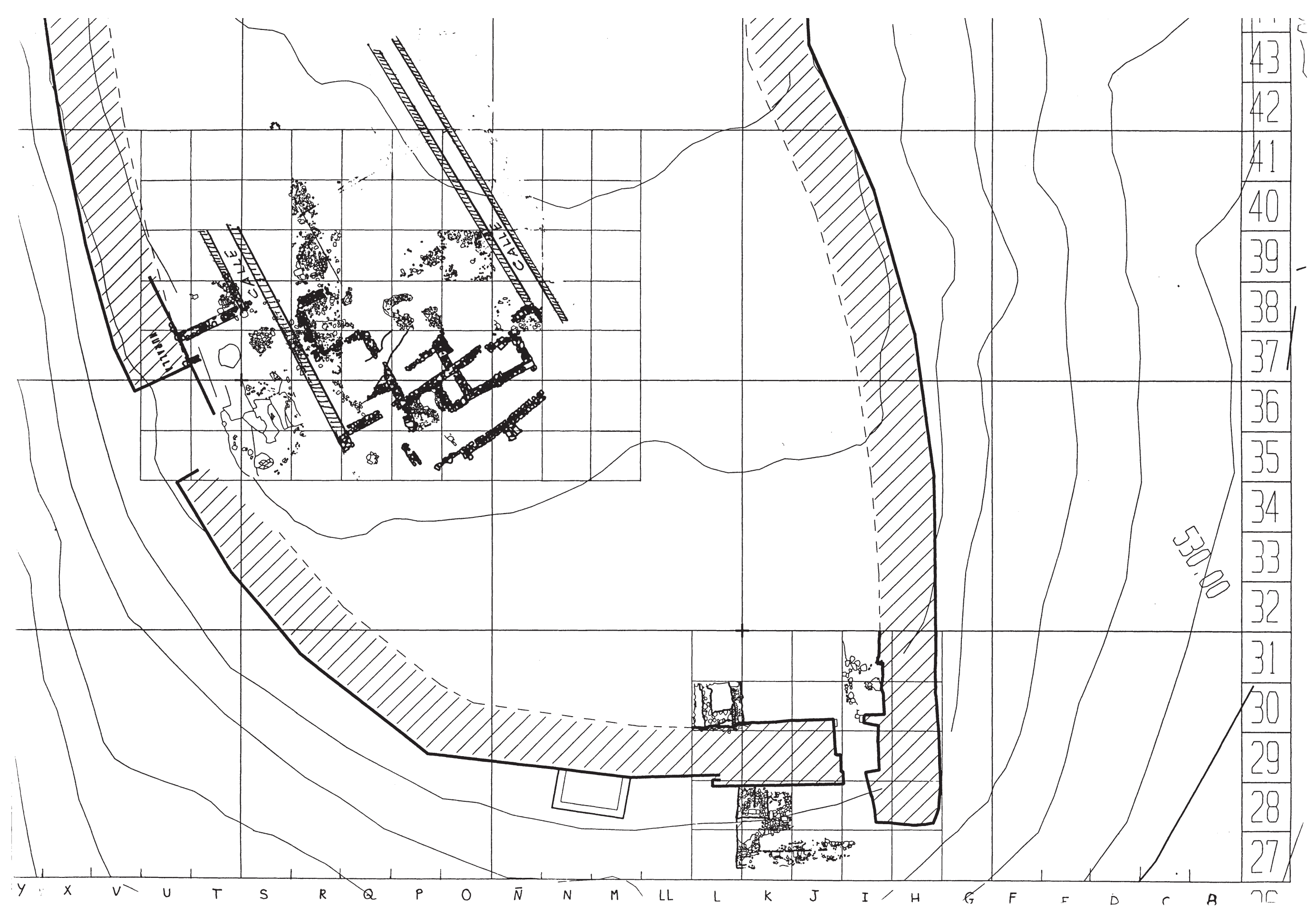



LÁMINA 2. *Detalle de la interpretación que la planimetría permite: Primeros indicios de que la planta de la ciudad está conservada en la zona comenzada a excavar en el recinto de la acrópolis.*



LÁMINA 3. *Fotografía aérea de las excavaciones en la zona Este de la acrópolis.*

*Sacralidad y Arqueología,* **Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, págs. 565-581**

# CHRISTIAN MONASTERIES AND UMAYYAD RESIDENCES IN LATE ANTIQUE SYRIA

Elizabeth Key Fowden
Centre for Greek and Roman Antiquity
National Research Foundation, Athens, Greece

**ABSTRACT**

Medieval Arabic writers often mention Christian monasteries, either recalling their former glory, or describing them as places still visited by Muslims. Among recent scholars there is a tendency to dismiss this as the 'cliché of the monastery'. In an effort to re-evaluate the role of monasteries in both pre-Islamic and Muslim Greater Syria, the present article examines the physical and literary evidence for sites that were occupied by both monasteries and later by Umayyad residences (*quṣūr)* —Qaṣr al-Ḥayr al-Gharbī, Qaṣr Burquʿ, al-Faddayn, Qaṣr al-Ḥallābāt and al-Ruṣāfa— underlining the social and political levels at which both monasteries and *quṣūr* operated.

**RESUMEN**

Los escritores árabes mencionan a menudo monasterios cristianos, aludiendo a su gloria pasada o describiéndolos como lugares que los musulmanes todavía visitan. En la investigación actual hay una tendencia a considerar esto como "el cliché del monasterio". En un esfuerzo por reconsiderar el papel de los monasterios tanto en la Siria preislámica como musulmana, el presente artículo examina tanto las pruebas materiales como las literarias de los lugares que fueron ocupados tanto por monasterios como por residencias omeyas más tardías (*quṣūr)* —Qaṣr al-Ḥayr al-Gharbī, Qaṣr Burquʿ, al-Faddayn, Qaṣr al-Ḥallābāt and al-Ruṣāfa— subrayando tanto los niveles sociales y políticos en los que operaron tanto los monasterios como los quṣūr.

**Palabras clave:** monasterios cristianos sirios, Siria preislámica, Siria omeya, continuidad, quṣūr.

Both the medieval Arabic geographical writers and modern toponymy attest the frequent occurence of the terms 'dayr' (monastery) and 'qaṣr' (permanent residence) in the placenames of Greater Syria. At one level, the reason for this is not far to seek since monasteries (*diyārāt*) and residences (*quṣūr*) were the most conspicuous architectural features in the landscape, especially in the steppe and desert as it stretches eastward from the densely populated coastal regions toward Mesopotamia. Abandoned, ill-understood structures were labelled by later generations, who were impressed by the size and possibly also the decoration of these complexes, as either 'dayr' or 'qaṣr' - likely guesses at the function of these buildings in their days of glory. When evaluating these names today we should beware not to over-indulge in toponymic scepticism simply because the terms Dayr and Qaṣr are so common. More lies behind this long tradition of appellation than the general convenience of beduin.

Though one might assume that their purpose and function were very different, still Christian ascetic houses and Umayyad country residences in the steppe had various features in common - water, gardens, relative isolation, but combined with accessibility to routes. Under-explored is their shared function as places of convergence in the steppeland. Though our evidence is less concrete than one would wish, it is clear that some *quṣūr* were built at sites formerly occupied by monasteries - or were even constructed in close proximity to an inhabited monastic complex. It is the aim of this article in honor of Tilo Ulbert, who has surveyed and excavated both Christian complexes and Umayyad residences in late antique Syria[1], to examine the archaeological evidence for this relationship in the light of related literary material, in order to understand better the various levels at which these two categories of building are related.

The pursuit of detachment from the world, and at the same time a spiritual paradise made possible through the ascetic life, was what defined monastic life in Syria as elsewhere. The monastic life cannot be approached in its fullness, though, unless we also consider the geographical context, the world of the steppe, in which many of the Syrian monasteries flourished. I suggest that the Umayyads' understanding of the steppe landscape and their use of its built and cultivated spaces was influenced by the pre-existing monastic tradition that members of the caliphal circles encountered there. An anecdote about the Caliph Hishām (724-743) recorded by the ninth-century historian al-Balādhurī captures a moment when these two worlds overlapped:

> Hishām fled from the plague and came finally to a monastery (*dayr*). The monk brought him into a garden of his, four *jarībs*[2] in area and began to give him the tastiest and ripest fruits. Hishām said, 'Would you sell me your garden?,' but the monk remained silent. Hishām repeated his question, but the monk was still silent. 'Why do you not speak, O monk? Are you hoping that all the people but you will die?' 'Why?' the monk asked. 'So that you may gain your fill,' Hishām said, 'when everything in the world is left for you'. At that the monk laughed and said, 'Didn't you hear that, O Abrash?'. Abrash said [i.e., to the caliph] 'Aside from him, no free man has ever met you'[3].

1 My use of the term 'late antique' includes the period of the Umayyad Caliphate, A. H. 41-132/A.D. 661-750.

2 Four *jarībs* is about 6.5 square km.

3 AL-BALĀDHURĪ, *Ansāb al-ashrāf* VIB (ed. ATHĀMINA, K. Jerusalem 1993) 70 §129; tr. with slight adjustment CONRAD, L. I., «Historical evidence and the archaeology of early Islam», in SEIKALY, S.; BAALBAKI, R. and DODD, P. (eds), *Quest for understanding: Arabic and Islamic studies in memory of Malcolm H. Kerr* (Beirut 1991) 271.

With these words Hishām's boon companion, Abrash al-Kalbī, attempts to explain to the sole ruler of one of the world's wealthiest and most extensive empires, the layers of paradox that coexist in the steppe: the monk in his cell is free, while the caliph is driven from his urban dwellings into the desert; the ruler offers money for the garden, the ruled has no need for the money - is not, in fact, ruled but has been freed by his way of life; the monk's cell with its garden, like the Syrian monasteries with their water and shelter, stands in stark contrast to the ungenerous, often threatening world around the garden walls.

Al-Balādhurī does not mention placenames in his story of Hishām's encounter with the monk, but it requires no leap of the imagination to accept such a meeting as highly possible, given the caliph's interest in Christian holy men in other literary accounts, a subject we will return to below in the context of al-Ruṣfa. If it were necessary to set the story in connection with some place known to us still today, we could plausibly choose either Qaṣr al-Ḥayr al-Gharbī or al-Ruṣfa, two sites strongly linked with Hishām.

## QAṢR AL-ḤAYR AL-GHARBĪ

An expensively produced bronze inscription ascribes construction activity at the site now known as Qaṣr al-Ḥayr al-Gharbī to Hishām in his fourth year as caliph (A. H. 109 / A.D. 727)[4]. The complex included a *qaṣr* with a walled garden, a bath house and the building over whose entrance the inscription was discovered, possibly a khan. The site lies 60 km. south-southwest of Palmyra, near the intersection of the road linking Palmyra with Damascus via Qaryatayn and that from Homs to al-Jawf and eventually al-Ḥijāz. [figure 1] These long-distance routes, especially the former that followed the diagonal northeast-southwest-oriented course of Jabal Rawāq, were also important for local communications and provided access to good hunting grounds (certainly one of Hishām's interests in the area)[5]. In the Roman period, these and related routes had been punctuated with forts and formed part of the larger system of surveillance of Roman interests in Syria and the frontier zone with the Iranian Empire. The region around Qaṣr al-Ḥayr al-Gharbī was primarily pastoral steppeland whose inhabitants were linked in relationships of symbiosis with the villages and market towns in the vicinity, as well as to the southwest toward Damascus and especially to the northwest, toward the major settlements of Homs and Ḥamā and their hinterland.

In the Umayyad period, a sophisticated system of underground canalization provided water for domestic use and irrigation at Hishām's complex. The water supply was conveyed from the artificial lake formed by the Harbaqa dam, located 16 km. south of Qaṣr al-Ḥayr[6]. The enormous Harbaqa dam is believed to have been built in the late first or early second century A.D. and its storage lake of more than one km.$^2$ gathered in it the melting snows and seasonal rains that ran off Jabal Rawāq. The extent to which Hishām elaborated, rather than simply refurbished part or all of this complex water system has proven difficult to determine precisely. Both surface and

---

4 For the publication of Qaṣr al-Ḥayr al-Gharbī, see SCHLUMBERGER, D., 'Les fouilles de Qasr el-Heir el-Gharbi (1936-1938): Rapport préliminaire', *Syria* 20 (1939) 195-238, 324-373, reprinted with additional illustrations as SCHLUMBERGER, D., *Qasr el-Heir el-Gharbi* (Paris 1986), esp. 26-28 on the Greek and Arabic inscriptions. See also CRESWELL, K. A. C., *Early Muslim Architecture* 1: *Umayyads AD 622-750* (Oxford 1969[2]) 506-518.

5 On migration routes and hunting in this area, see FOWDEN, G., ' «Desert Sites»: Ethnography, archaeology and art', in HUMPHREY, J. (ed.), *The Roman and Byzantine Near East* 2 (PORTSMOUTH, R. I. 1999) esp. 121-127.

6 CALLOT, O. in CALVET, Y. and GEYER, B., *Barrages antiques de Syrie* (Lyons 1992) 91, with fig. 49, and 92.

subterranean water conduits channeled the water in various directions, including a cultivated area supplied by a reservoir some 600 m. west of the *qaṣr* and a walled garden still further west. The orchard and garden with its brick enclosure were fed by a system of water distributors and sluices. Imagery from this garden no doubt inspired some of the stucco decoration on the entrance to the *qasr*, where trees are depicted heavy with fruit and entwined with bountiful grape vines.

The tower that Hishām incorporated into the northwest corner of his richly-decorated *qasr* may well have been built originally as part of the Roman military outpost known on the Tabula Peutingeriana as Heliaramia. Such installations never served a single purpose, but depending on their size functioned variously as garrisons, look-out points, defensive towers, halting places for travellers, even hermitages for ascetics. At Heliaramia, the tower was reused subsequently as part of a monastic complex that made use of the water supply provided by the Roman dam. Excavation at Qaṣr al-Ḥayr has established the site's identification as a monastery by bringing to light a lintel carved with various Greek inscriptions that was later reused as a threshold in Hishām's *qaṣr*. The nature of the inscriptions suggests that their original location was over the monastery entrance, or some other prominent position. They are carved in five separate panels, some by different hands, and have been combined in a slightly varying order by Schlumberger and Jalabert-Mouterde[7]. Nonetheless, the allusions both to a monastery with its archimandrite and to the phylarch Arethas are not disputed.

Panel four gives the date of dedication as '[in the time of such and such] archimandrite and the most pious deacon Anastasios and the most glorious phylarch Arethas'[8]. Here the phylarchate of al-H?rith b. Jabala (known in Greek as Arethas), Ghassanid leader and staunch supporter of anti-Chalcedonian, or 'monophysite' Christianity, is incorporated into the very dating of the longer inscription. Panel one, thought to have been carved slightly later on the same limestone lintel, reads like a personal greeting to al-Ḥārith:

> [To Flavius] Arethas, patrician, [many] years, [long] life. Great [leader] welcome... the year 870 [A. D. 558/559].

Although these inscriptions do not help to establish the date of the monastery's foundation, they nonetheless confirm the involvement at the monastery of the well-attested Ghassanid phylarch and patrician al-Ḥārith, active from c. 528-569. A precise date is provided in the second text, apparently commemorating a visit to the monastery by the phylarch in person (A.D. 558/559). Al-Ḥārith left a marked impression in the annals of late antique history, both Greek and Syriac, thanks to his twin role as defender of Roman interests against Lakhmid and Sasanian claims in the frontier zone, and as stalwart patron of 'monophysite' Christianity, whose hierarchy was based primarily in the monasteries of Syria and Egypt. And in addition to acting as a political patron of the monophysites in external affairs, he assumed the function of

---

7 SCHLUMBERGER, *Syria* 20 (1939) 366-72 (= *Qasr el-Heir el-Gharbi* 25 with nn. 237, 238 and 239), offered the first description and edition of the inscriptions, later republished by JALABERT-MOUTERDE in *IGLS* 5.240-43. See also the comments by SHAHÎD, I., *Byzantium and the Arabs in the sixth century* (Washington, D.C. 1995) 258-261, 779-780 and 833; and MACCOULL, L. S. B., 'Notes on Arab allies as foederati in inscriptions', *Tyche* 11 (1996) 157-158.

8 It is inaccurate to state that 'the inscription...recorded the building, in 559, of a tower by the Ghassanid Harith/Arethas', as in GREGORY, S., *Roman military architecture on the eastern frontier* (Amsterdam 1995-1997) 184.

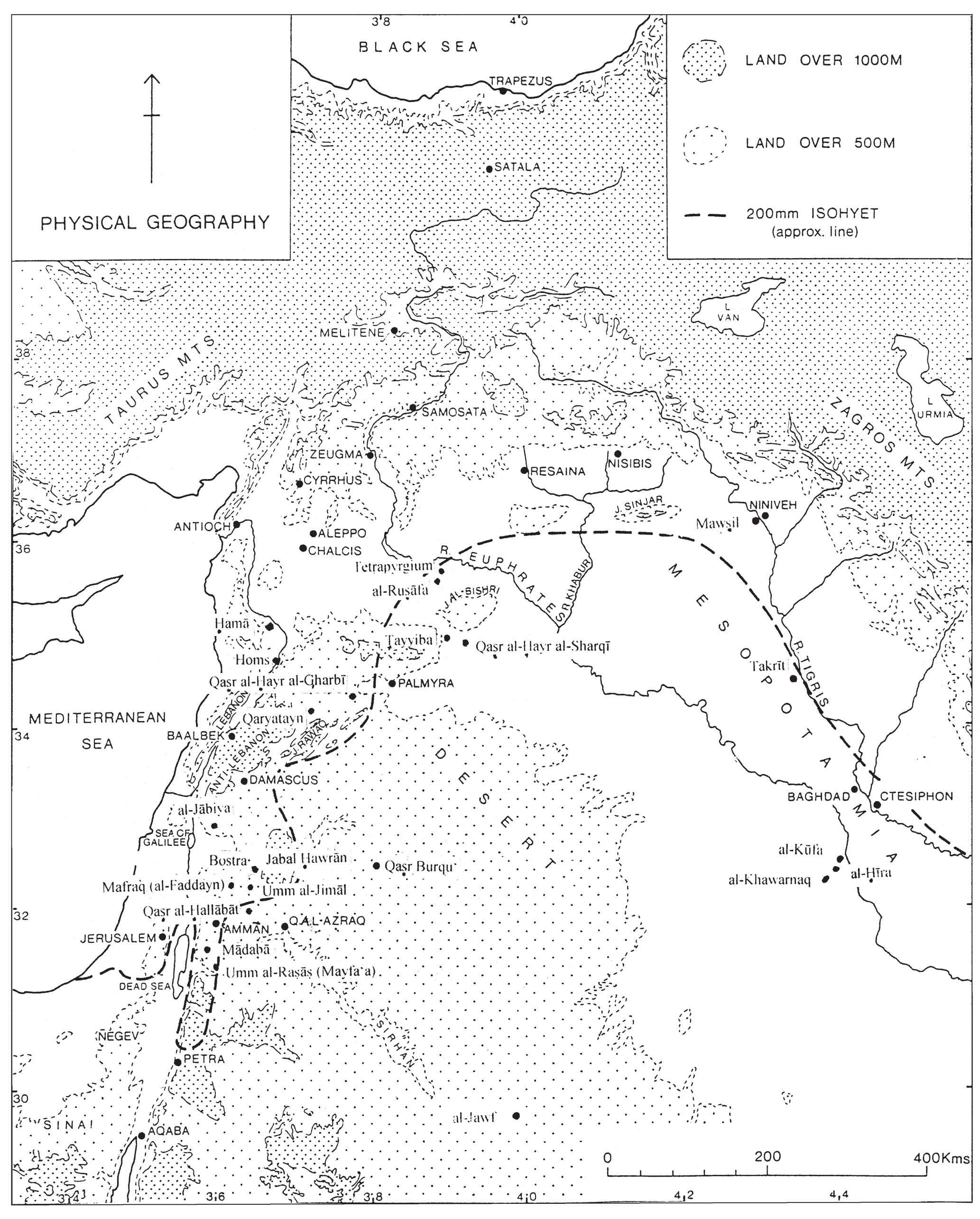



FIGURE 1. *Map of Greater Sysra in late antiquity (after D. Kennedy, 'Greek, Roman and native cultures in the Roman Near East', in J.H. Humphrey (ed.),* The Roman and Byzantine Near East 2: Some recent archaeological research *[Portsmouth 1999] 76, fig. 1.).*

mediator between quarreling factions *within* the monophysite communities[9]. The chosen venue for al-Hārith's mediation on several occasions was al-Jābiya, the Ghassanid's most famous *ḥirtā*, or permanent encampment, which included dwellings, churches and at least one monastery, dedicated to S. Sergius. On one diplomatic occasion involving a later Ghassanid phylarch, Jafna in 587, our source specifies that the meeting was held in the church of S. Sergius, presumably the catholicon of the aforementioned monastery[10]. For al-Ḥārith to have chosen the monastery at Heliaramia as a venue for his efforts in the realm of ecclesiastical politics would not have been surprising, and it is possible that the inscription's greeting and the dating to his phylarchate reflect such a relationship between the phylarch and the religious establishment in the steppe. The monastery is known to have appeared at least once in the literature of the period, when Sergius, the priest and abbot of Haliurim, was listed among the monophysite clerics who signed the so-called 'Letter of the Archimandrites' in 570 against the Tritheist heresy, by which time al-Ḥārith's son and successor, al-Mundhir, had taken his place as defender of the monophysite communities[11].

Hishām's reworking of the site over 150 years later has complicated any attempt to understand the monastery's plan and organization. But its indisputable Ghassanid connection combines with its favorable setting and irrigation system to sketch in a picture of a flourishing ascetic oasis in the steppe with a role to play at the level of diplomacy, a striking precedent for the caliph's own development of the site, if Hishām's use of other *quṣūr* is any guide. The acclamation for al-Ḥārith over the entrance evokes a scene in which the phylarch arrives at the monastery, receives the appropriate acclamations, and is led to the catholicon where, as patron of the monophysite community, he participates in the divine liturgy from a position of honor. Following the liturgy he would take up his active role as patron and receive petitions - in other words, hold court. From our literary evidence regarding the Umayyads, and in particular al-Walīd b. Yazīd, we can easily reconstruct a scene in which the Umayyad caliph arrives at a monastery, is shown the sites and then takes up residence in rooms in the monastery where he, like the Ghassanid leader before him, would hold court. A banquet and considerable wine-consumption would also have been part of the Umayyad monastic visit[12]. It should not be forgotten that banquets in churches were not unknown in pre-Islamic Christian Arab circles as well[13].

---

9 For a lucid account of al-Ḥārith's and, later, his son al-Mundhir's role in the controversy surrounding the consecration of Patriarch Paul of Antioch, a rift with serious repercussions for relations between Syrian and Egyptian monophysites as well as between monophysites and Chalcedonians, see FREND, W. H. C., *The rise of the monophysite movement* (Oxford 1972, corrected reprint 1979) 323-330. For analysis of Ghassanid links with monophysite monasteries that builds on THEODOR NÖLDEKE'S important study of the 'Letter of the Archimandrites', 'Zur Topographie und Geschichte des damaszenischen Gebiets und der Haurangegend', *Z. D. M. G.* 29 (1875) 419-44, see SHAHÎD, *Byzantium and the Arabs in the sixth century* 825-38.

10 See the 'Letter of the Archimandrites', in CHABOT, J.-B. (ed.), *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas* (Paris 1907) 215 (tr. CHABOT, J.-B. [Paris 1933] 149); Michael the Syrian, *Chron.* 10.22 (tr. CHABOT, J.-B. 2.367); see also NÖLDEKE, *Z. D. M. G.* 29 (1875) 430; and AIGRAIN, R., 'L'Arabie' in *Dictionnaire de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques* (París 1912-) 3:1218-1219.

11 *Documenta* 233 (tr. Chabot 155); see also SHAHÎD, *Byzantium and the Arabs in the sixth century* 833.

12 On caliphal visits to monasteries, see HAMILTON, R., *Walid and his friends. An Umayyad tragedy* (Oxford 1988) 86-91.

13 For example, 'Adī b. Zayd, a celebrated Christian Arab diplomat at the court of Khusrau II, held a banquet in a church to seal an alliance with some Arab clients: Abū 'l-Faraj al-Iṣfahānī, *Kitāb al-aghānī,* ed. MUHANNĀ, 'A.'A. and JĀBIR, S., (Beirut 1982) 2.100. It would be fascinating to know the venue of the most memorable banquet hosted by al-Ḥārith, that in honor of Ephrem, the Patriarch of Antioch, when the latter was served camel meat so that the phylarch

In addition, we should not overlook the fact that Hishām's prominent re-use of architectural elements from the monastery is unique in the *qusūr* known to have been built on monastic sites. The monastic phase often left little distinct architectural trace, as we shall see at Qasr al-Hallābāt; or the Byzantine material was so thoroughly incorporated as to be no longer separable from the Umayyad, blurring what symbolic message it might have carried. But rather than being demolished and then reincorporated into a new building, the tower at Qaṣr al-Ḥayr was given a conspicuous place as one of the *qaṣr*'s four corner towers. [figure 2]

Towers were a common feature of monasteries in this region, though the evidence can often be interpreted in diverse ways[14]. In general, the multi-purpose nature of towers complicates any effort to arrive at a clear evolution of their use over time. But hermits were known to take up residence in abandoned towers built originally for reasons of security and surveillance, and later

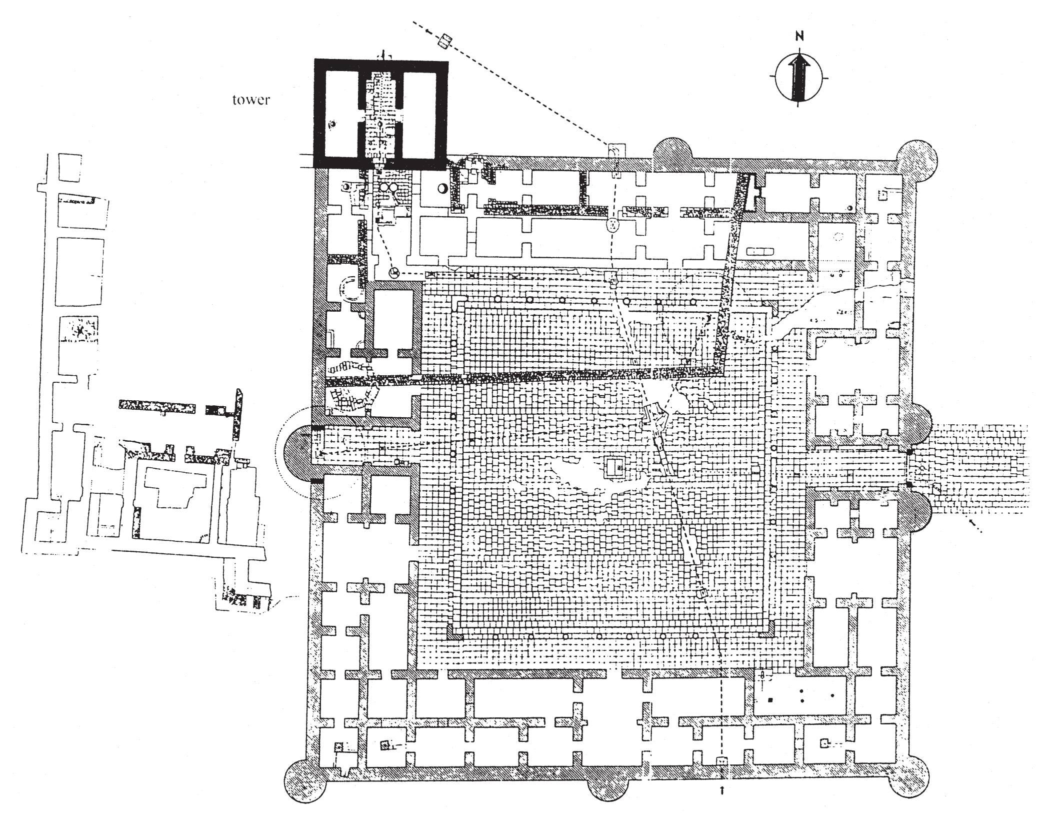



FIGURE 2. *Plan of Qaṣr al-Ḥayr al-Gharbī (after D. Schlumberger,* Syria *20 [1939] pl. XXXV, opposite p. 222).*

could make a theological point: see MICHAEL THE SYRIAN, *Chron*. 9.29 (tr. CHABOT, 2.246-248). See FOWDEN, E. K., 'An Arab building at al-Ruṣāfa/Sergiopolis', *Da. M*. 12 (2000) esp. 312-324.

14 Numerous examples in northern Syria are cited by PEÑA, I.; CASTELLANA, P. and FERNÁNDEZ, R., *Les reclus Syriens. Recherches sur les anciennes formes de vie solitaire en Syrie* (Milan 1980).

fallen into disuse as the frontier zone came to be controlled instead by Rome's allied Arab tribes[15]. The *Life* of Alexander Acoemetes portrays various bands of ascetics wandering in the early fifth-century frontier zone between the Roman and Iranian empires, encountering Roman soldiers, and spending some time in an (inhabited) *castrum* before setting off again to settle in another place[16]. One cannot assume, of course, that every *castrum* or tower in late antique Syria housed a recluse[17]. But the particular ascetic practice of confining oneself to a tower in order to focus the mind and body on God does appear to have been widespread.

The fortified Roman settlement of Mefaa was located near one of the main routes between Bostra and the Arabian peninsula and the material remains reveal that it was a flourishing site at the steppe's edge in the sixth, seventh and eighth centuries. Churches were being built and decorated with luxurious mosaics as late as the mid-eighth century. At Umm al-Raṣās still stands probably the most familiar example of a monk's tower. The 14 m. high structure, with its single, small door, rises up from the middle of a square courtyard with a small church at its southeast corner. Nearby there are cisterns hewn into the live rock and stone quarries. The powerful image of the monk in his tower left its impression in a poem ruminating on the fleeting nature of all human existence, even that of holy men, that is attributed to Dhū Jadan, a pre-Islamic Himyarite nobleman:

> For death no man can hold back
> though he drink the perfumed potions of the quack,
> nor monk in his secluded cell on high
> where the vulture round his nest dost fly[18].

The monk in the steppe becomes a symbol of welcome in the wilderness, but also of seclusion - the same contrasts that emerged from Hishām's encounter with the monk and his garden.

Another, lesser known example of what has been identified as a hermit's tower is to be found at Qasr Burqu' located to the east of Bostra at the point where the steppe and the eastern edge of the basalt desert, the *harra*, meet. Qaṣr Burqu' was subsequently transformed into a small Umayyad *qaṣr*, making it an interesting parallel - though dramatically less impressive in terms of its architecture - to Qaṣr al-Ḥayr al-Gharbī. Qaṣr Burqu' is a simple irregular square courtyard with rooms on two sides, in the midst of which stands, with a different orientation, a late Roman tower that survives up to a height of three storeys and probably once rose to more than twelve meters[19]. [figure 3] Built of local stone, the tower's architectural style is related to that familiar

---

15 For a discussion of the evolution of the frontier zone in the context of the northern region of the modern state of Jordan, see MACADAM, H. I., 'Some notes on the Umayyad occupation of north-east Jordan', in FREEMAN, P. and KENNEDY, D. (eds), *The Defence of the Roman and Byzantine East* (Oxford 1986) esp. 536-540.

16 For a discussion of the *Life*, with an eye to the frontier zone, see GATIER, P.-L., 'Un moine sur la frontière, Alexandre l'Acémète en Syrie', in ROUSSELLE, A. (ed.), *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'antiquité* (Paris 1995) 441-455.

17 Note, for example, the extreme scepticism of TATE, G., *Les campagnes de la Syrie du Nord* (Paris 1992) 48-51. A middle ground must be sought between interpreting towers as purpose-built havens for hermits and maintaining a blindspot to the multiple uses to which towers may have been put subsequent to their construction.

18 In Ibn Isḥāq, *Sīra* 26 (tr. 19).

19 For descriptions of the site, see DAY, F. E., 'Appendix E: Historical notes on Burqu', Bayir and Dauqara', in FIELD, H. et al., *North Arabian desert archaeological survey, 1925-1950* (Cambridge, MA 1960) 150-158, with drawing of lintel with cross on p. 156; also SCHROEDER, E. and FIELD, H., 'Field Museum North Arabian desert expedition,

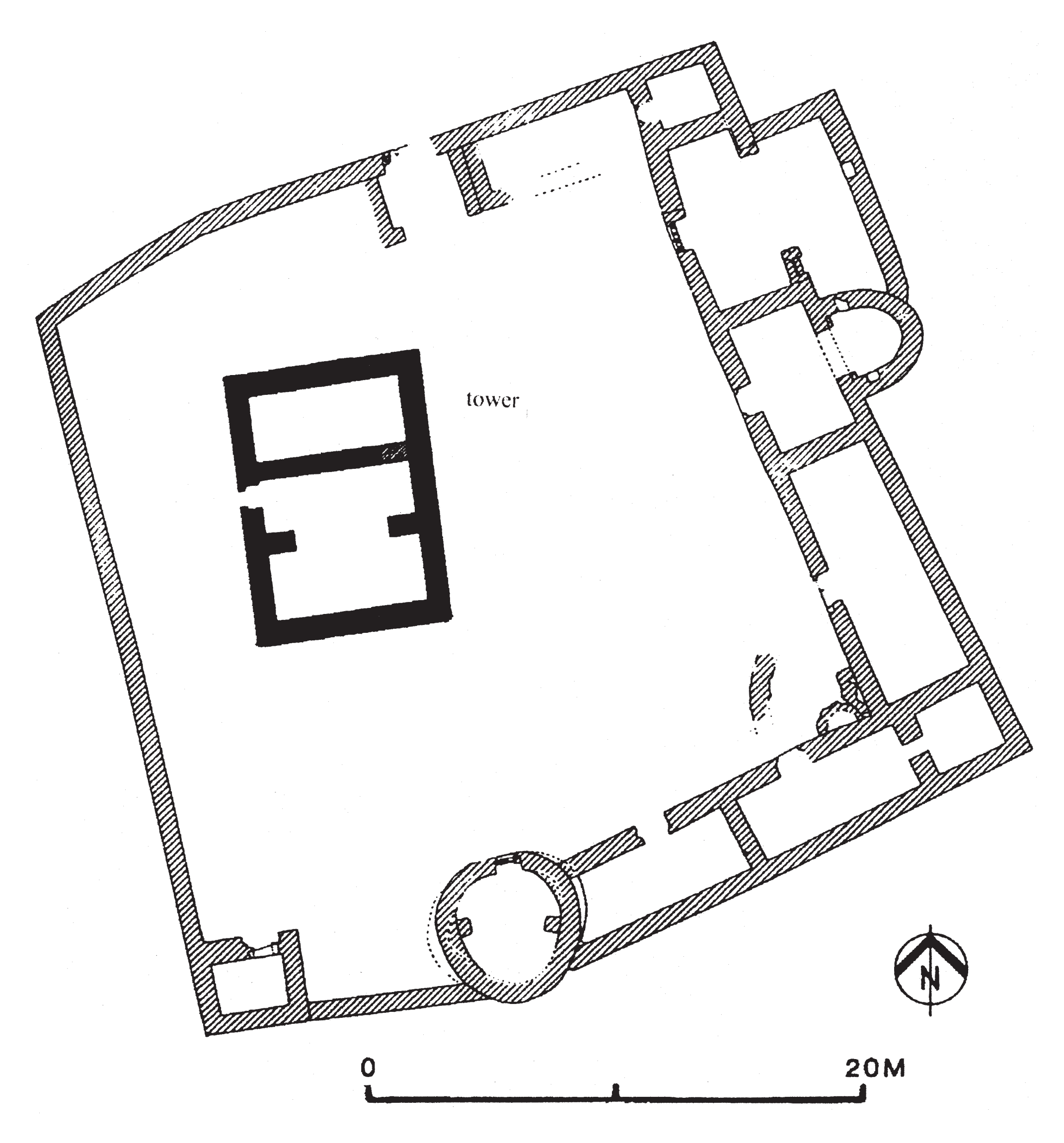



FIGURE 3. *Plan of Qaṣr Burqu‘ (after D. Kennedy,* The Roman army in Jordan *[London 2000] 75, fig. 8.15).*

from the Jabal Hawrān to the west. The setting is exposed and arid, the effects of which could be dangerously disorienting, as one traveller reported during a sweltering April expedition in 1928: 'we were anxiously looking for Qasr el-Burqu but the mirage shortened our horizon, and what proved eventually to be the top of the tower at Burqu was decided to be but a tuft of grass.'[20] Despite the occasional deceptiveness of natural phenomena, there can be no doubt that the tower acted as a valuable marker in the open landscape. Qaṣr Burqu' overlooks the Wadi Minqat, which was dammed to form a lake that would have been a significant feature in the desolate surroundings[21].

The tower - surrounded by either the ruinous stone structures that survive, at least one of which may be contemporary with the tower[22], or more ephemeral buildings - would have served as a habitation and storehouse, and as a watch tower and stronghold in the desert. The damaged Greek inscription «Respect the Lord» (?) and a cross carved over a lintel suggest a Christian presence, though the dating and precise nature of this presence is undeterminable on the basis of present evidence. Umayyad involvement at the site is unequivocally attested by an inscription recording the erection of unidentified structures (*al-buyūt*) by al-Walīd I in A. H. 81/A.D. 700, while he was still heir apparent during his father 'Abd al-Malik's caliphate[23]. What is clear architecturally is that the square enclosure of the *qaṣr* was built around the tower, rather than incorporating it as one of the enclosure's four corner towers as at Qaṣr al-Ḥayr. In both places, however, a plausible interpretation of the material evidence is that a tower was originally built as part of the Roman system of surveillance for the frontier zone, used from its conception for a variety of purposes, and occupied later by an ascetic community of unknown size, supported by the local water supply. Perhaps due to the general insecurity of the seventh century, particularly between A.D. 610 and 640, the sites ceased to function as monasteries and were later re-occupied by members of the Umayyad elite. How much time elapsed (possibly none at Qaṣr Burqu'[24]) between these Christian and Umayyad occupations, we cannot know at this point.

Before we leave these examples of diachronic sharing of the same site by monasteries and *qusūr*, brief mention should be made of two other sites that, according to recent investigation, also fall into this category: al-Faddayn and Qaṣr al-Ḥallābāt, both located on the northwestern fringes of the Balqā', which was home to a notable concentration of Umayyad *quṣūr*[25].

---

1928', in FIELD et al., *North Arabian desert* 57-58, quoting Gertrude Bell's brief report from 1913; and SCHROEDER, 'Architectural report', in FIELD et al., *North Arabian desert* 95-99. For the context of the sites and structures at Qaṣr Burqu', see KING, G. R. D., 'The distribution of sites and routes in the Jordanian and Syrian deserts in the early Islamic period', in *Proceedings of the seminar for Arabian studies* 17 (1987) 91-105, esp. 93 where he describes Qaṣr Burqu' as 'used as a monastery deep in the desert'; and most recently HELMS, S., *Early Islamic architecture of the desert. A bedouin station in eastern Jordan* (Edinburgh 1990) 50-66.

20 SCHROEDER and FIELD, 'Field Museum North Arabian desert expedition, 1928', in FIELD et al., *North Arabian desert* 57.

21 HELMS, *Early Islamic architecture* 59.

22 GAUBE, 'An examination of the ruins at Qasr Burqu'', *A. D. A. J.* 19 (1974) 93-100; HELMS, *Early Islamic architecture* 60-66.

23 HELMS, *Early Islamic architecture* 57.

24 HELMS, *Early Islamic architecture* 58-59.

25 No doubt the densest concentration of *diyārāt* and *quṣūr* was in the vicinity of Damascus and the Ghuta, though all physical traces are now lost to thanks to constant development over the centuries. For example, the fame of Dayr Murrān, overlooking the Ghūṭa from the slopes of Jabal Qaysūn, extended well beyond the Umayyad period, when it was frequented by several caliphs, including al-Walīd I (who died there) and al-Walīd II (who drank there): cf. SOURDEL, D., *EI*[2] 2.198.

The site of al-Faddayn, just north of Mafraq's center, possesses a spring and a reservoir, and was integrated into the network of roads connected with the *Via Nova Traiana*. Excavation has uncovered traces of a monastery at the site, confirming the testimony in the 'Letter of the Archimandrites' that includes the signature of a presbyter and an archimandrite from the monastery at Phedin[26]. On the ground have been found a large enclosed courtyard and the apse, nave and side aisles of a small church. Because the Byzantine complex was incorporated into a later, Umayyad mansion, mosque and bath house, it has proven difficult to explore further the Christian phase[27]. In the early to mid-eighth century, the *qaṣr* at al-Faddayn was owned by Saʿīd b. Khālid b. ʿAmr b. ʿUthmān b. ʿAffān and is known to have been visited by both Yazīd II, the brother of Hishām, and his son, al-Walīd II[28].

Qaṣr al-Ḥallābāt is a Roman fort located some 18 km. southeast of the *Via Nova Traiana* between Bostra and Philadelphia (ʿAmmān). It lies on a migratory route from al-Azraq to the southeast. The site may already have been occupied by a Nabatean watch tower when, under Trajan or soon afterward, a small fort was built to house a Roman garrison guarding the route to the Azraq oasis and, in general, keep watch over the region's inhabitants. This simple square fort with rooms around a central courtyard underwent various phases of expansion and alteration, including the addition of four corner towers in 529, according to an inscription. Another inscription, now lost, allegedly recorded a monastic presence. This stone was noted (though never transcribed) in the twentieth century by Rees and Harding, and the latter reported that 'some time in the seventh century it [Qasr al-Hallābāt] became a monastic establishment and an inscription recording this fact is now built into the main gate of the Arab legion camp at Zerka'[29]. David Kennedy, who has studied the site extensively, considers it quite plausible that the site was occupied by monks in the seventh century, and has drawn attention to the fact that crosses were carved on the basalt blocks at conspicuous places, including on the upright to the right of the main gateway[30]. It has also been suggested that the largest room (4) may have been a chapel[31]. Umayyad reoccupation of the fort is clearly signalled by the reuse of stone, replastering of internal walls and the mosaic floors that have come to light during the excavations by Gazi Bisheh[32]. Other sites can be named that are thought to have been used at one time as monasteries and later refitted for Umayyad occupation - Qaṣr al-Bā'ij near Umm al-Jimāl, for instance; Dayr al-Kahf, 40 km. southeast of Bostra; and Dayr al-Qinn, 11 km. northeast of Dayr al-Kahf. But other than scanty remains on the ground, nothing else is known of these sites. It is more

26 *Documenta* 217 (tr. Chabot 150).

27 HUMBERT, J.-B., 'El-Fedein/Mafraq', *Liber Annuus* 36 (1986) 354-358, HUMBERT, J.-B., 'El-Fedein/Mafraq: Ecole Biblique et Archéologique Française', in *Contribution française à l'archéologie jordanienne* (ʿAmmān 1989) 125-31 with site plan at end of article, and MICHEL, A., *Les églises d'époque byzantine et umayyade de Jordanie (provinces d'Arabie et de Palestine) Ve-VIIIe siècle: Typologie architecturale et aménagements liturgiques (avec catalogue des monuments)* (Turnhout 2001) 224.

28 On the Umayyad history of the *qaṣr*, see FOWDEN, G., *Quṣayr ʿAmra. Art and the Umayyad elite in late antique Syria* (Berkeley, forthcoming 2004) ch. 5.

29 HARDING, G. L., *The antiquities of Jordan* (Guildford 1967²) 154.

30 KENNEDY, D. L., *Archaeological explorations on the Roman frontier in north-east Jordan. The Roman and Byzantine military installations and road network on the ground and from the air* (Oxford 1982) 17-68, esp. 40-41, 50, 53, and the map on p. 4; Kennedy has recently reiterated his confidence in Harding's report of the inscription and the likelihood of a seventh-century monastery at the site: KENNEDY, D. L., *The Roman army in Jordan* (London 2000) 95.

31 GREGORY, *Roman military architecture* 293.

32 BISHEH, G., 'From castellum to palatium: Umayyad mosaic pavements from Qaṣr al-Ḥallābāt in Jordan', *Muqarnas* 10 (1993) 49-56.

instructive, instead, to turn to the most impressive example of contemporary sharing of a single site by both *dayr* and *qaṣr* in the late antique period.

## RUṢAFĀT HISHĀM

The late twelfth-/early thirteenth-century geographer Yāqūt al-Rūmī (born in Byzantine territory, but taken prisoner at an early age and raised in Baghdād as a Muslim) described 'a monastery [*dayr*] in the town of Ruṣāfa of Hishām b. 'Abd al-Malik, which is a day's march from Raqqa for those who are laden... I myself have seen this monastery and it is one of the wonders of the world as regards its beauty and its architecture. I believe that Hishām built his *madīna* [meaning the extra muros development] next to this monastery [*dayr*] and that the latter existed before the *madīna*. There are monks in it and churches. It stands in the middle of the town [of al-Ruṣāfa]'[33]. He also says that Hishām turned his attentions to al-Ruṣāfa at a time when the plague was raging, and that he would go there in the summer months. Yāqūt does not claim that Hishām's was the first construction there, but rather adds that the wells Hishām used were dug by the Ghassanids who had a residence there before him[34]. Such a pedigree is no surprise given our other evidence of Ghassanid involvement at al-Rusāfa, though Yāqūt is the only literary mention of a pre-Islamic *qaṣr* at al-Ruṣāfa.

The attraction of al-Ruṣāfa to both Ghassanids and Umayyads cannot be explained without reference to the soldier-martyr whose body was reverenced within the city walls. Though al-Rusāfa was not a natural, spring-fed oasis like Tayyiba or Palmyra, sites also located along the Strata Diocletiana, waters did gather in the wadi there. Still, this is not sufficient to explain the unique architectural and religious developments the site witnessed. The sixth-century pilgrim to the saint's shrine entered the massive gypsum walls of the city through one of the monumental gates and beheld within a densely built-up town punctuated with churches, the most prominent of which dominated the southeastern corner of the walled space. This three-aisled basilica of the familiar Syrian type, known today as Basilica A, or the Great Basilica, housed the martyr's reliquary in a shrine just northeast of the apse. The pilgrim approached this shrine either from the north aisle of the Great Basilica, or from a door on the basilica's northeast end, which led into the side chapel from a spacious north courtyard[35].

Immediately to the south of the Great Basilica is an area that underwent various stages of reworking. It has been suggested that what we have are the remains of episcopal quarters and also a monastery[36]. The history of monastic life at al-Rusāfa can be reconstructed only with difficulty given the paucity of both literary and architectural evidence. That a monastic community was drawn to the holiness of the place is certain, and we hear of an abbot of 'Rasiphta' before we learn that Hishām was attracted to the monastery and Yāqūt was impressed by the monks within the city walls[37].

---

33 YĀQŪT, *Mu'jam al-buldān* 2.510, s.v. *Dayr al-Ruṣāfa* (Beirut edition 1955-57).

34 YĀQŪT, *Mu'jam* 3.47-48, s.v. *Ruṣāfatu al-Hishām*.

35 ULBERT, T., *Resafa* 2: *Die Basilika des Heiligen Kreuzes in Resafa-Sergiupolis* (Mainz 1986) 43-62, 171-77.

36 ULBERT, *Resafa* 2.118-27, 144-45; also ULBERT, T., *Resafa* 3: *Die Kreuzfahrerzeitliche Silberschatz aus Resafa-Sergiupolis* (Mainz 1990) 3.

37 The literary evidence for a (possibly sixth-century) monastery at al-Ruṣāfa appears in a colophon of a manuscript that belonged to a certain Zooras, son of Paul of Takrīt, who gave it to the Syrian monastery in Scetis, and is signed by 'the humble sinner Joseph, bishop of the holy monastery of Rasiphta': ASSEMANI, J. S., *Bibliotheca orientalis* (Rome 1719-

People from across the socio-economic and cultural spectrum of Syria, but also from further afield in the Roman and Iranian empires, appealed to the martyr's power; and their veneration for S. Sergius was reflected in the grandeur of the architecture and decoration that surrounded his tomb[38]. While Sergius of Rusāfa received gifts from Roman emperors and Sasanian monarchs, reverence for the miracle-worker and soldier saint was particularly rooted among the region's Christian Arab tribes. The walled settlement, its shrine and its monastery, served as a place of convergence on important migratory and trade routes used by the Arab pastoralists, semi-pastoralists and merchants of the region. Ghassanid use of al-Ruṣāfa as a point of convergence has been widely recognized since Sauvaget's well-known discussion in 1939 of the stone structure with the al-Mundhir inscription, located just to the north of the walls[39]. Thanks to its water supply and gardens, its situation at the intersection of routes and particularly its pilgrimage shrine of Sergius, al-Ruṣāfa prospered in the fifth, sixth and seventh centuries as a *ḥaram* where tribes from the entire region of Syria and Mesopotamia would meet. It was this gathering together of a wide range of the area's inhabitants that caught the attention of political leaders such as Anastasius, Justinian and Theodora, Khusrau II and al-Mundhir.

The value of such a location was not lost on Hishām. His involvement at al-Ruṣāfa should be seen in the light of the more general current discussion of the function of the Umayyad *quṣūr*. Recent studies have emphasized the multiple and specifically Umayyad purposes of these complexes, particularly their role in making the dynasty's presence felt in the steppe and facilitating surveillance of the tribes on which the dynasty relied for the maintenance of its own authority in the region[40]. At sites in the Balqā, members of the Umayyad elite, such as al-Walīd I, Yazīd II and his son al-Walīd II, either built afresh or reused abandoned material in order to make conspicuous the Umayyad presence among their subject Arab tribes. At al-Rusāfa the situation was different since Hishām found already in place a settlement and pilgrimage center that had been understood by previous rulers as a point of convergence for the region's inhabitants where political as well as religious authority could be reinforced. He did not, then, attempt to stem the tide of Arab Christian pilgrims, but encouraged devotion to the holy man Sargis by

---

1928) 1:117. Assemani suggested that Zooras might be identified with the anti-Chalcedonian stylite who baptized the Empress Theodora in 535. Archaeological investigation at Tetrapyrgium, a fourth-century *castrum* on the Strata Diocletiana between Sura and al-Ruṣāfa, has revealed intense occupation of the site, both within the fort and in the *vicus* surrounding it, in the fifth and sixth centuries. This flourishing corresponds to the parallel rise in al-Ruṣāfa's fame as a pilgrimage site. In addition, a monastery was built within the fort, no doubt benefiting from its nearness to al-Ruṣāfa's miracle-working saint. The monastery took the form of cells around a courtyard in which was set a small church with a square apse and flanking rooms, and has been dated to the early to mid-eighth century, according to the most recent study of the evidence: see the interpretation by ULBERT, T. in KONRAD, M., *Resafa* 5: *Der spätrömische Limes in Syrien* (Mainz am Rhein 2001) 64-68, though the critical numismatic evidence, and its context, is problematic.

38 On the cult of S. Sergius at al-Rusāfa, see FOWDEN, E. K., *The Barbarian Plain. Saint Sergius between Rome and Iran* (Berkeley 1999).

39 For more recent consideration of the building in its architectural and cultural contexts, see G. Brands, 'Der sogennante Audienzsaal des al-Mundhir in Resafa', *Da. M.* 10 (1998) 211-35 and Fowden, *Da.M.* 12 (2001) 303-24.

40 For discussions of *qusūr* in this light, see GAUBE, H., 'Die syrischen Wüstenschlösser. Einige wirtschaftliche und politische Gesichtspunkte zu ihrer Entstehung', *Z. D. P.-V.* 95 (1979) esp. 196-209; CONRAD, L. I. 'The *qusūr* of medieval Islam: Some implications for the social history of the Near East,' *Al-Abhath* 29 (1981) 7-23; MACADAM, H. I., 'Some notes on the Umayyad occupation of northeastern Jordan', in FREEMAN and KENNEDY (eds), *The defence of the Roman and Byzantine East* 531-547; KING, G. R. D., 'Settlement patterns in Islamic Jordan: the Umayyads and their use of the land', in *Studies in the history and archaeology of Jordan* 4 (Amman 1992) 369-375; FOWDEN, *Quṣayr 'Amra,* esp. ch. 9.

binding a monumental mosque to the church's north courtyard[41]. [figure 4] Thanks to this architectural arrangement, unique y preserved in the history of Christian-Muslim relations, the Muslim pilgrim to S. Sergius's shrine crossed directly through a door in the mosque's *qibla* wall into the shared arcaded courtyard and thence into the chapel at the eastern end of the Great Basilica in order to reverence the saint's relics. It is important to emphasize that the ground on which Hishām had his mosque built was riddled with dolines, and difficulties must have been encountered because of these circumstances already from the time of construction. In other words, it took determination and strong motives to build on this site. While there is no reason to diminish the role played by Hishām's personal attachment to the saint, we should not forget that the caliph was also politically shrewd. Hishām's persistance in choosing this site underlines the magnetic power of the entire pilgrimage complex, certainly including the monastery later admired by Yāqūt, that was worked by the miracle-working saint on Hishām's subjects, a power that the caliph wanted to tap into. In doing this he was following the precedent set by the great pre-Islamic Arab leaders of Syria, the Ghassanids, whose association with Qaṣr al-Ḥayr al-Gharbī should also be recalled in this connection.

In addition to this extraordinary mosque, Hishām also built his *madīna* in what we assume was a more or less open space to the south and east of al-Ruṣāfa's glittering gypsum walls. Like Qaṣr al-Ḥayr al-Gharbī, al-Rusāfa depended on exploitation of the local wadis and the use of canalization and water storage to maintain the gardens the inhabitants and visitors required. There appear to have been at least five *quṣūr*, one of which has been partly excavated, with another thirty or so smaller structures that would have together made up the caliphal *madīna* housing Hishām, his extended family and court. Excavation of one large square *qaṣr* (roughly 70 meters square) with living quarters arranged around the central courtyard has brought to light stucco decoration and painting of high quality[42]. In among the walled residences spread gardens and pavilions with their elaborate painted stucco decorations, only tantalizing fragments of which have survived[43].

Little of this suburban area has been scientifically explored, but structural outlines show up clearly in a splendid aerial photograph published by Maurice Dunand in 1953[44]. In our efforts to recreate Hishām's Ruṣāfa, the most useful complement to this photograph are the descriptions of al-Ḥīra, the famously salubrious Lakhmid settlement that spread out between the Euphrates and the desert. At al-Ḥīra, public spaces, markets, pasture, crop fields and gardens grew up between loosely inter-related walled quarters (called *qusūr*) that enclosed dwellings (*buyūt*) and churches, while larger *quṣūr* and monasteries spread out close by and in the surrounding countryside, each with its own walled garden[45]. The sixth century was a time of great prosperity in al-Ḥīra and its hinterland, as it was also at al-Rusāfa. The latter lived on as an Umayyad center, whereas al-Ḥīra

41 SACK, D., *Resafa* 4: *Die Grosse Moschee von Resafa-Ruṣāfat Hišām* (Mainz 1996) passim, esp. 41-42 on the *qibla* wall. For a discussion of the Islamicization of the holy site at al-Ruṣāfa, as well as at Damascus and Jerusalem, see FOWDEN, E. K. 'Sharing holy places', *Common Knowledge* 8 (2002) 124-146.

42 OTTO-DORN, K., 'Grabung im umaiyadischen Ruṣāfah', *Ars Orientalis* 2 (1957) 119-133.

43 ULBERT, T., 'Ein umaiyadischer Pavillon in Resafa-Ruṣāfat Hišām', *Da. M.* 7 (1993) 213-231.

44 DUNAND, M., *De l'Amanus au Sinai. Sites et monuments* (Beirut 1953) 140, top photograph.

45 TALBOT RICE, D., 'The Oxford excavations at Hīra', *Ars Islamica* 1 (1934) 51-58 and figs 5, 6, 7, for plans and a photograph of painting in an excavated church. AL-BALĀDHURĪ, *Futūḥ al-buldān* 244, attests the porous nature of the nonetheless urban settlement at al-Ḥīra in his account of its capture in A. H. 12/A. D. 633, when Muslim cavalry rode into the open spaces between the built-up areas. See also ROTHSTEIN, G., *Die Dynastie der Lahmiden in al-Hîra* (Berlin 1899) 12-17.

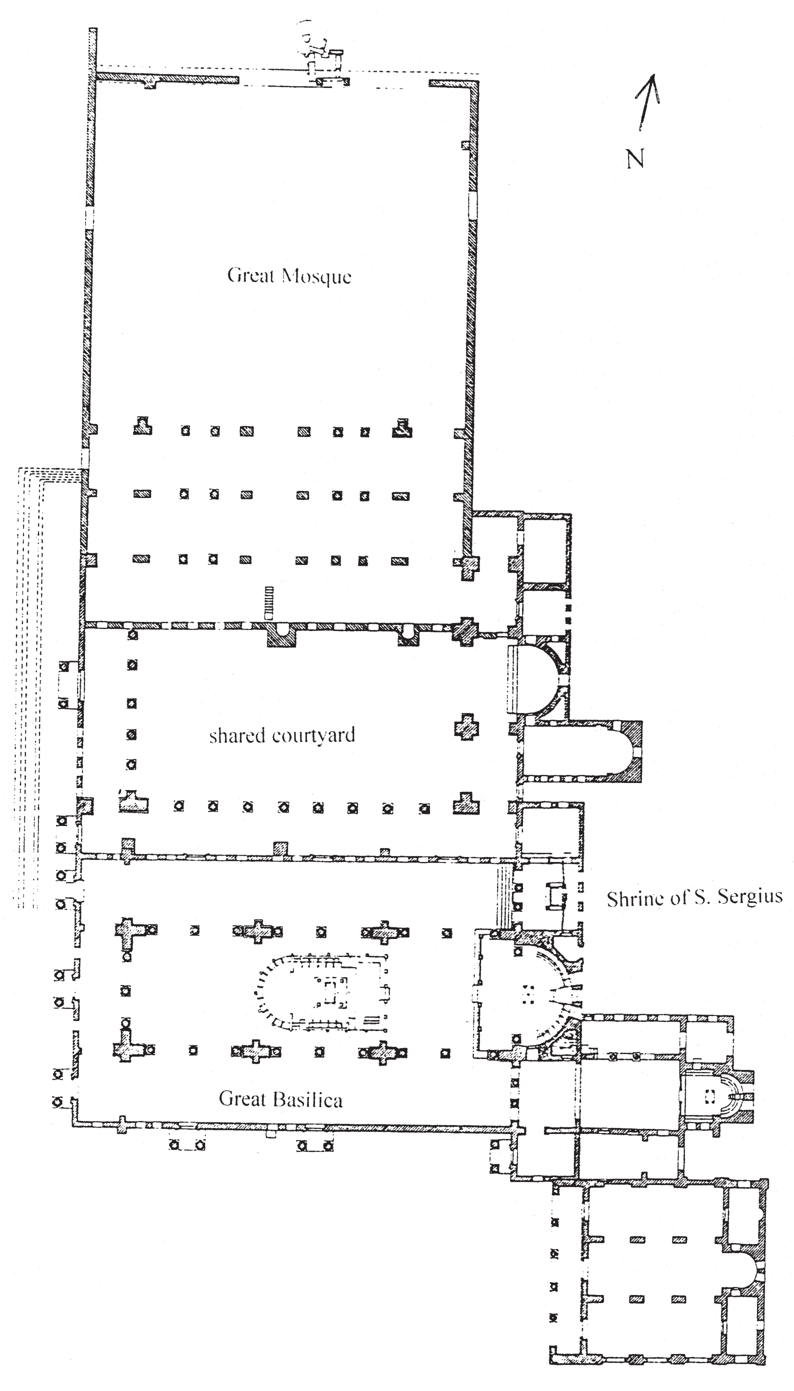



FIGURE 4. *Plan of Great Basilica and Great Mosque with shared courtyard, al-Ruṣāfa (after D. Sack,* Resafa *4:* Die Grosse Moschee von Resafa-Ruṣāfat Hišam *[Mainz 1996] pl. 71).*

gradually began to be overshadowed by al-Kūfa, a new Islamic settlement nearby, as the region's urban hub. But the process was slow, and certainly al-Ḥīra's surrounding monasteries and country residences, especially al-Khawarnaq (on which more shortly), continued to fulfill the same needs even though the masters had changed.

As points of convergence in the steppe, the overlapping roles that monasteries assumed were practical, social, spiritual and aesthetic. There also existed a political dimension which cannot be separated from the others. We have already seen this in the case of Ghassanid relations with monasteries, as patrons and mediators and in the involvement of a variety of political leaders who chose the pilgrimage complex of al-Ruṣāfa as a backdrop against which to display their influence. The *quṣūr*, like the monasteries, are characterized by this same overlapping of functions, with the difference that the spiritual is much less conspicuous - though in this case too, the caliph's role as successor to the Prophet lay behind his authority to sit in judgement in his *majlis*, or audience chamber.

## AL-KHAWARNAQ

The *qaṣr* most renowned for its associations with power and prestige was al-Khawarnaq, near al-Ḥīra. The story of al-Khawarnaq and its builder, the Lakhmid sovereign al-Nu'mān I (c.400-c.418), and of its association with the famous Sasanian hunter-monarch Bahram V Gūr (420-438) became the stuff of legend in Arabic and later Persian literature[46]. Hishām b. al-Kalbī, a native of eighth-century al-Kūfa and an important source for pre-Islamic Arab history, recounts that:

> Al-Nu'mān sat one spring day in his audience chamber at al-Khawarnaq and looked down at al-Najaf, with the gardens, date-palms, orchards, and canals adjoining it, on his western side, and down at the Euphrates on his eastern side, he being on the ridge of al-Najaf. He was pleased with all the greeness, the flowers, and the water courses he could see, and exclaimed to his vizier and companion, 'Have you ever seen the like of this view?' The vizier replied, 'No; if only it were to last!' The king said, 'What then endures?' He replied, 'That which is with God in the next world.' The king asked, 'How can that be attained?' He replied, 'By your abandoning this present world, by devoting yourself to God and by seeking that which is laid up with Him.' So the king renounced his kingdom that very night; he put on coarse garments and left secretly in flight, without anybody knowing.[47]

'Adī b. Zayd, the Arab Christian poet from al-Ḥīra who flourished in the second half of the sixth century as a diplomat at both the Sasanian and the Lakhmid courts, used the story in one of his poems meditating on the decay of mortal fame[48]. Later, the Umayyads are known to have enjoyed the pleasures afforded by al-Khawarnaq and its surroundings. It was in many ways a precursor to the *quṣūr* they would later build for themselves. After his victory near al-Kūfa in the autumn of A. H. 71/ A.D. 690 or A. H. 72/A. D. 691, 'Abd al-Malik, the father of Hishām,

---

46 On the history and legends of al-Khawarnaq, see PANTKE, M., *Der arabische Bahrām-Roman. Untersuchungen zur Quellen- und Stoffgeschichte* (Berlin 1974) 52-68.

47 AL-ṬABARĪ, *Ta'rīkh* 1.853 (ed. GOEJE, M. J. de, et al.; tr. BOSWORTH, C. E., 5.80-81).

48 AL-ṬABARĪ, *Ta'rīkh* 1.853-54 (tr. 5.81); cf. also AL-IṢFAHĀNĪ, *Kitāb al-aghānī* 2.131-32.

ordered a banquet to be prepared at al-Khawarnaq. The sumptuousness of the food and the beauty of the setting - with its already legendary resonances - inspired him to comment to his companions on the fleeting nature of man and all his efforts. 'How pleasant our life is! If only anything lasted!' and, quoting a well-known line, 'Everything new, O Umaymah, goes toward decay; and every man will some day become a has-been.' [49]

This famously well-positioned *qaṣr* came to be closely associated by the Umayyads and still later rulers with the powerful story of a king who relinquished the most a mortal could attain in order to become a penniless, roofless wanderer. Some four decades after his father's celebrated banquet, Hishām received a delegation from Iraq at his court at al-Rusāfa. The group included the eloquent orator and transmitter of poetry, Khālid b. Ṣafwān b. al-Ahtam. After being shown in, Khālid invoked God's blessings on the caliph and proceeded to recite the story of al-Khawarnaq and its lord. When Khālid had finished, the lord of al-Ruṣāfa - his beard and turban moist with tears - had them all dismissed and shut himself up in his *qasr.* One of Hishām's mawālī hastily chastised the orator for his indelicate choice of subject, but Khālid responded that he had resolved never to sit with a king without speaking to him of God[50].

These traditions about al-Khawarnaq further confirm that there was more to the *quṣūr* than self-indulgence, or even exercise of political power in the steppe. The *qaṣr* also represented flight from the city in favor of a simpler life - as Abū Qatīfa (d. before 693) so famously put it in his much-quoted verses expressing a preference for the *qaṣr* and its palm grove to all the glories of Damascus[51]. The *qaṣr*, perhaps because of the contrast it set up between the arid steppe on the one hand, and pleasure and politics on the other, could lead the mind toward denial of the world and an embracing of more spiritual preoccupations. It was not so great a leap from al-Nu'mān's gesture to the monastic life as traditionally lived by Christians. And there is also the fact that monks 'seeking the good pleasure of God'[52] received favorable consideration in the *Qur'an*. The Muslim who encountered a monk or monastery in the steppe could not possibly have failed to recall those Qur'anic monks - or the many prophetic monks who appear in Islamic tradition, such as Baḥīrā and the monk of Mayfa'a, who was said to have advised a pre-Islamic monotheist to await a new prophet in Arabia[53]. Ultimately, as any monk knew, and as even an Umayyad caliph might occasionally divine, the paradox of plenty in the steppe held the power to act as a goad to return to the bare essentials, the way of the original ascetics who wandered the steppe, settling at a source of water, in an old tower - round which a monastic community, with all its potential distractions from the bare essentials, would gradually arise.

---

49 AL-ṬABARĪ, *Ta'rīkh* 2.819-21 (tr. M. Fishbein 21.195-196).

50 AL-IṢFAHĀNĪ, *Kitāb al-aghānī* 2.128-32.

51 AL-IṢFAHĀNĪ, *Kitāb al-aghānī* 1.9, 13, 52-54.

52 *Qur'ān* 57.27.

53 IBN ISḤĀQ, *Sīrat Rasūl Allāh* 115-16 (ed. WÜSTENFELD, F.); (tr. 79-81 GUILLAUME, A.) for Baḥīra; 148-149 (tr. 102-103) for Mayfa'a monk. Guillaume mistranslates 'at Mayfa'a' (no doubt an unfamiliar toponym to him) as 'in the high ground'.

*Sacralidad y Arqueología,* **Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, págs. 583-594**

# LA CÓRDOBA DE IBN HAZM: UNA LECTURA ARQUEOLÓGICA DE *EL COLLAR DE LA PALOMA**

FERNANDO VALDÉS FERNÁNDEZ
Universidad Autónoma de Madrid

**RESUMEN**

Este artículo examina el valor de *El Collar de la Paloma* como fuente histórica y arqueológica para reconstruir la visión del autor sobre la Córdoba musulmana de su tiempo, y compararla con los nuevos datos arqueológicos arrojados por la investigación moderna.

**ABSTRACT**

This article examines the value of «El collar de la Paloma» (The necklace of the dove) as an historical and archeological source for reconstructing the views of the author in the Moslem Cordoba of this time, and compares it with the new archaeological data brought to light during the modern investigations.

**Palabras clave:** Ibn Hazm, urbanismo árabe, Córdoba.

Hace muy pocos años se celebró en Córdoba el milenario del nacimiento del gran polígrafo cordobés ʻAli ibn Hazm y se recogieron en una publicación varios trabajos, debidos a conocidos y versados especialistas españoles, junto a otros, más antiguos, redactados por otros, no menos sabios. Entre estos últimos destaca el del profesor y eminente epigrafista Manuel Ocaña, quien tituló su trabajo «Notas sobre la Córdoba de Ibn Hazm»[1]. Se trataba entonces, como ahora, de

* Todas las citas del *Collar de la Paloma*, proceden de la traducción de E. GARCÍA GÓMEZ, Madrid, 1971.

1 OCAÑA JIMÉNEZ, M. (1963) «Notas sobre la Córdoba de Ibn Hazm», *Al-Mulk*, 3, pp. 55-62. Reimp. en: VV.AA. (1999) *Milenario de Ibn Hazm (994-1064). Textos y artículos*, Edición de Rafael PINILLA MELGUIZO, Córdoba.

reconstruir el paisaje urbano donde transcurrió la primera parte de la vida de nuestro personaje. Fue prácticamente la única, porque, una vez abandonada la ciudad a resultas de la toma de Córdoba, en mayo de 1013, por las tropas beréberes de Sulayman al-Musta'in, sus estancias en la capital de al-Andalus fueron muy incidentales y parecen no haber rebasado el margen de unas pocas semanas. Quizás la más larga posterior a esa fecha tuvo lugar durante los cuarenta y siete días que duró su visirato, junto al desdichado y efímero califa 'Abd al-Rahman V[2].

Todavía en 1964 los datos de que disponíamos para reconstruir el urbanismo de la Córdoba omeya eran muy escasos y, mucho más, en lo relativo al último período del Califato, que es, precisamente, el de Ibn Hazm.

Nuestro mencionado y llorado investigador, M. Ocaña, apenas pudo perfilar entonces en unas cuantas líneas el marco físico de la Córdoba de al-Mansur y de sus hijos. Según este autor «*... la Córdoba amirí, esto es, la Córdoba donde vino al mundo nuestro Ibn Hazm, tiene límites: a al-Zahira por el este, a Resafa por el norte, a al-Zahra' por el oeste, y el emplazamiento del secular barrio de Secunda por el sur. De estos límites sólo constituye una incógnita la situación de al-Zahira, pues los otros tres están perfectamente localizados*» (OCAÑA, M., 1964, p. 77). No era decir mucho, aunque en aquellos momentos, cuando todavía no se había iniciado la intensa actividad arqueológica de los últimos años, era casi imposible llegar más allá.

Siguiendo el criterio marcado por la profesora Mª. J. Viguera (VIGUERA, Mª. J., 1999), se pueden establecer tres períodos en la vida de 'Ali ibn Hazm, aunque a nuestro propósito sólo interesen los dos iniciales. Abarca el primero el lapso de tiempo comprendido entre los años 994, fecha de su nacimiento, y el 1009, cuando reinaba en al-Andalus el califa Hišam II, pero de hecho sus destinos se hallaban en la mano de la dinastía de los 'Amiríes. El segundo se extiende entre 1009 y 1031 o, lo que es lo mismo, desde el comienzo de la *fitna* hasta la destitución de Hišam III, último califa de la dinastía omeya. En el mismo año 1031 Ibn Hazm abandonó Córdoba, para no volver nunca más[3]. Sin embargo, los días vividos en la capital de al-Andalus durante esta segunda etapa de su biografía no llegaron, o lo hicieron con mucha justeza, a los tres meses[4]. De esto resulta, hablando en términos arqueológicos, que la ciudad rememorada en los escritos de Ibn Hazm y, muy especialmente en el *Collar de la Paloma* es la misma donde se desarrolló su infancia y apenas acabó su adolescencia, porque hubo de partir de allí cuando apenas había rebasado los dieciocho años[5]. Las referencias posteriores a la ciudad o son producto del recuerdo o proceden de noticias traídas por segundas o terceras personas. En cualquier caso las contenidas en el *Collar* entran de lleno en el primer grupo, con una excepción[6], porque, habien-

---

2 Ver nota 4.

3 El tercero y último, de 1031 a 1064, corresponde a la época de la expatriación de nuestro autor, quien finalizó sus días en la alquería de *Mont Lisam*, que ha venido a identificarse con la actual Montíjar, Montija o casa Montija, en Huelva. Cf. GARCÍA GÓMEZ, E. (1971), p. 32.

4 Si sumamos los cuarenta y siete días, alguno más hubo de ser, que median desde la proclamación, el 16 de *ramadan* de 414 H. (= 2 diciembre 1023), de 'Abd al-Rahman [V] al-Mustazhir y el nombramiento de Ibn Hazm como visir hasta el 3 de *du-l-qa'da* de 414 H. (= 17 enero 1024), cuando aquél fue asesinado y éste dio con sus huesos en la cárcel. En *šawwal* de 409 H. (= febrero-marzo 1019), según su propio testimonio, nuestro autor había hecho una visita «de incógnito» a Córdoba que habría durado unos pocos días. *Ibidem*, pp. 41-42.

5 La huída hacia Almería se produjo a renglón seguido de la entrada de los beréberes en Córdoba, en *šawwal* de 403 H. (= mayo 1013).

6 «*Uno de los que han venido hace poco de Córdoba, a quien yo pedí noticias de ella, me contó cómo había visto nuestras casas de Balat Mugit, a la parte poniente de la ciudad. Sus huellas se han borrado, sus vestigios han desaparecido y apenas se sabe donde están. La ruina lo ha trastocado todo. La prosperidad se ha cambiado en estéril desierto; la sociedad, en soledad espantosa; la belleza en desparramados escombros, la tranquilidad, en encrucijadas*

do sido escrita la obra entre 1018 y 1022, durante sus estancia en Játiva (GARCÍA GÓMEZ, E., 1971, p. 54), de las observaciones que pudiera haber hecho durante sus dos cortísimas visitas a Córdoba sólo pudo reflejar, en todo caso, las de la casi clandestina primera, si admitimos que el libro se escribió de una sola vez y no tuvo interpolaciones posteriores debidas a su propia mano.

## LA *QURTUBA* DESCRITA POR IBN HAZM

Las noticias contenidas en el *Collar de la Paloma* pueden agruparse en tres apartados. Los dos primeros se refieren a la topografía de la propia ciudad y al lugar y zona de residencia del autor. Colocamos en el tercero dos interesantes descripciones de carácter artístico general relacionadas con la decoración de los baños y con un aspecto concreto de las viviendas cordobesas.

## DATOS GENERALES SOBRE LA TOPOGRAFÍA DE *QURTUBA* (Fig. 1)

El escenario en el que se desarrollan la mayor parte de las historias narradas en el *Collar de la Paloma* es la ciudad de Córdoba, tal y como se hallaba en su momento más floreciente, tanto en sentido urbanístico como demográfico. No debe perderse, sin embargo, nunca de vista que Ibn Hazm se dirige a gentes perfectamente conocedoras de la ciudad, a las que no era preciso explicarles dónde se ubicaban los lugares aludidos en el texto. De ahí la parquedad en los detalles. Sólo en contadas ocasiones pueden situarse los monumentos y accidentes citados sobre la topografía actual.

Es clamoroso el silencio sobre la Mezquita Mayor, sólo mencionada en algún pasaje, y, al mismo tiempo, es lógico. Lo importante no era el escenario, sino la escena. Y, precisamente, esa es la clave de los lugares nombrados. Son un signo de complicidad con el lector avisado. Un modo de subrayar el despropósito o lo forzado de una situación concreta. El paisaje urbano contribuye a dar expresividad, a enfatizar, una historia.

Además de la Mezquita Mayor se nombran otros tres oratorios: el de Qurayš[7], el de Masrur[8] y el de Qamari[9]. Si bien la localización de los tres resulta hoy extremadamente difícil, parece claro que, al menos, el primero y el tercero no estaban dentro del casco urbano de *Qurtuba*, sino en los arrabales, cualidad, con mucha verosimilitud, que es extensible al segundo. Es esta también una constante de todos los topónimos recogidos en el *Collar de la Paloma*: designan lugares a extramuros.

Si de la Mezquita Mayor no se habla, otro tanto ocurre con el Alcázar de los Omeyas. Una vez se refiere con seguridad a él, en el capítulo 30, situando allí una anécdota atribuida al

---

*aterradoras. Ahora son asilo de los lobos, juguete de los ogros, diversión de los genios y cubil de las fieras los parajes que habitaron hombres como leones y vírgenes como estatuas de marfil, que vivían entre delicias sin cuento. Su reunión ha quedado deshecha, y ellos esparcidos en mil direcciones. Aquellas salas llenas de letreros, aquellos adornados gabinetes, que brillaban como el sol y que con la sola contemplación de su hermosura ahuyentaban la tristeza, ahora —invadidos por la desolación y cubiertos por la ruina— son como abiertas fauces de bestias feroces que anunciaban lo caedizo que es este mundo...*». *Collar*, cap. 24 § 240.

7 «*Abu Ḏulaf el librero me contó que Maslama ibn Ahmad, el filosofo conocido como al-Mayrití, había referido en la mezquita del cementerio de Qurayš, en Córdoba...*». *Collar*, cap. 14 § 163.

8 «*Dejó de rezar en la mezquita de Masrur, cercana de su casa*». *Collar*, cap. 14 § 163.

9 «*Contónos el año 401* (= 15 ago. 1010-3 ago. 1011)*, en la mezquita de al-Qamarí, de la parte a poniente de Córdoba, al-Hamdani...*». Cap. 29 § 304. En opinión de E. García Gómez, el nombre podría estar mal escrito en el texto árabe y ser en realidad al-'Umarí. Cf. GARCÍA GÓMEZ, p. 357, nota 25.

futuro emir Muhammad I (852-886), en una habitación del mismo (*Collar*, §§ 318-319). Parece tratarse de un edificio porticado, con una azotea a la que se abría la habitación donde transcurre la mayor parte del episodio. Pero, siendo una historia tan antigua, es dudoso que el escenario sea real y no una simple evocación literaria, reflejo, acaso, de una realidad arquitectónica de su propia época.

No es tan clara la segunda alusión. En un versos del capítulo 25 (*Ibidem*, p. 250) se dice: «*... todos vosotros estuvisteis en el palacio de la Casa Nueva* [= *qasr al-muyaddad*]». E. García Gómez, basándose en la opinión del también insigne arabista, el italiano F. Gabrieli, hace notar que esa *Casa Nueva* podría ser el palacio urbano de los omeyas cordobeses, por haberse edificado sobre otro más antiguo «*renovado por un rey visigodo sobre las ruinas de un edificio*

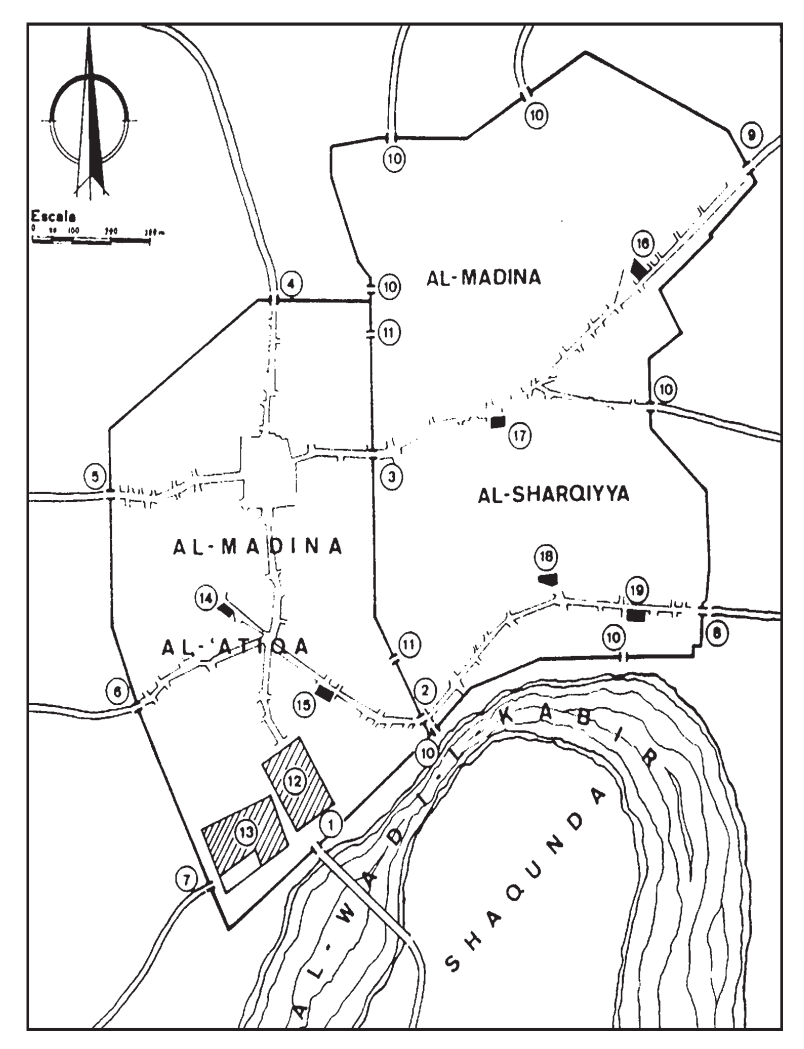



FIGURA 1. *Plano de Córdoba, en 1236 (*según M. Ocaña*): 1. Puerta del Puente; 5. Puerta de Amir al-Qurašì; 7. Puerta de los Drogueros; 12. Mezquita Mayor; 13. Alcázar; 17 Iglesia de San Lorenzo*

*romano*», sabiéndose, además, por Ibn Baskušwal, que entre los varios edificios componentes del alcázar califal había uno llamado *al-muyaddad* (*Ibidem*, p. 352, nota 13). En realidad, ni la cita es tan clara, ni la explicación tan convincente. Hoy sabemos que, dentro y fuera del casco urbano cordobés, no fue rara la imbricación de nuevas construcciones islámicas con otras romanas, mucho más antiguas, reutilizadas total o parcialmente. El término *nuevo*, aplicado a un palacio y en esas circunstancias, puede mentar varios edificios residenciales y no necesariamente al Alcázar.

Otro palacio famoso, el de al-Rusafa, levantado por el primer omeya andalusí, ‘Abd al-Rahman I (731-788)[10], aparece en el capítulo 21, pero no como residencia, sino como lugar hacia el cual se dirigía Ibn Hazm, acompañado de otros condiscípulos, para asistir a las clases del jeque Abu-l-Qasim ‘Abd al-Rahman ibn Abi Yazid al-Misri[11].

La misma impresión de estar localizadas todas las anécdotas a extramuros de la ciudad se desprende del resto de los lugares nombrados. Es el caso de los cementerios, situados siempre fuera de las murallas y en la proximidad de las puertas (TORRES BALBÁS, L., 1957, p. 145), de los que se citan tres: el de los Banu Marwan[12], el de *Bab ‘Amir*[13], atravesado por el camino que, desde la puerta de ese nombre llevaba a la Almunia de *al-Rusafa* y el de *Qurayš* (LÉVI-PROVENÇAL, E., 1932, p. 209, nota).

Por su relación topográfica en las ciudades islámicas, cementerios y puertas suelen a veces compartir nombre. Esta conexión se da, en nuestro caso, con la *Bab ‘Amir*, en cuyas inmediaciones se extendía la necrópolis del mismo nombre[14].

Dos puertas más de la muralla aparecen nombradas en el *Collar de la Paloma*, ambas en el famoso episodio del poeta Yusuf ibn Harun, conocido por al-Ramadi, y de la esclava Jalwa. Se trata de las llamadas de los Drogueros y del Puente[15], bien documentadas en las fuentes escritas y aun gráficas, muy posteriores a la conquista castellana, a pesar de haber desaparecido[16].

En el transcurso de esta misma narración se repite el nombre de *Arrabal*. Se trata no de un barrio, sino del espacio que ocupó uno hasta el reinado del emir al-Hakam I: el famoso de

10 Construido por ‘Abd al-Rahman I y destruido en el 401 H. (= 15 ago. 1010-3 ago. 1011), Cf. LÉVI-PROVENÇAL, E. (1932), p. 224; (1950), p. 375; GARCÍA GÓMEZ, E. (1947), pp. 280-281.

11 «*... cierto día, en Córdoba, cruzaba yo por el cementerio de Bab ‘Amir* [...], *camino de la clase del jeque* [...], *en la Rusafa*». *Collar*, § 207.

12 «*Al pasar entre los jardines de los Banu Marwan* [...], *trazados sobre sus tumbas, en el cementerio del Arrabal, al otro lado del río...*». *Collar*, cap. 5 § 128. Se enterraban allí no los propios monarcas, sino sus familiares más cercanos, especialmente sus mujeres.

13 Cf. LÉVI-PROVENÇAL, E. (1932), p. 205; (1950), p. 368; OCAÑA, M. (1935), pp. 149-150. Este último autor sitúa la puerta y el cementerio de *Bab ‘Amir al-Quraši* en el NO del recinto cordobés e identifica la primera con la *Puerta de Gallegos*, así llamada por los conquistadores castellanos. Esta puerta fue demolida en 1711. En realidad el cementerio de *Bab ‘Amir* y el de *Qurayš* debieron acabar siendo una misma necrópolis, formada por dos más antiguas, situadas a ambas márgenes del camino que conducía a *al-Rusafa*. Así lo considera TORRES BALBÁS, L. (1957), p. 179.

14 Cf. *Ibídem*, pp. 204-205; (1950), p. 368; OCAÑA, M. (1935), pp. 149-150. Ver nota 19.

15 «*El poeta Yusuf ibn Harun, más conocido por al-Ramadi, pasaba junto a la Puerta de los Drogueros, de Córdoba, que era el sitio de reunión de las mujeres, cuando vio a una muchacha* [...]. *Dejó entonces el camino de la Mezquita y se puso a seguirla: ella tiró hacia el Puente y lo cruzó camino del lugar que llaman el Arrabal. Al pasar entre los jardines de los Banu Marwan* [...], *trazados sobre sus tumbas, en el cementerio del Arrabal, al otro lado del río, vio la muchacha que él se apartaba de las gentes* [...]. *Partió ella camino del Puente y él no pudo seguirla, porque a cada paso se volvía para ver si iba tras ella. Cuando hubo traspuesto la Puerta del Puente, corrió en pos de ella, pero ya no pudo encontrar su rastro* [...]. *Desde aquel instante hasta ahora no me separo de la Puerta de los Drogueros ni del Arrabal*». *Collar*, cap. 5 §§ 128-129.

16 Cf. LÉVI-PROVENÇAL, E. (1932), p. 204; (1950), p. 366; OCAÑA, M. (1935), pp. 144-150.

al-Šaqunda. Su alzamiento en armas contra el emir y la ulterior terrible represión a que fue sometido son suficientemente conocidos como para volver sobre ellos. Cabe añadir, sin embargo, que de todos los lugares enumerados es el único con nombre propio sobre el que la arqueología está aportando nueva y abundante luz. La excavación actual de una parte del mismo está dejando al descubierto una buena extensión de su estructura urbana y de los edificios allí existentes. Además, está certificando su destrucción en época emiral y, en la línea de lo afirmado por los cronistas, su conversión en yermo hasta un momento muy posterior[17].

Cabe enumerar, dentro de este primer grupo de datos toponímicos, la alusión al Puente Romano en la última de las historias reseñadas. No es preciso hacer demasiado hincapié sobre este elemento del urbanismo califal cordobés heredado de la Antigüedad y llegado a nuestros días, por mor de esta misma circunstancia, aunque hayamos de reconocer que, desaparecido el famoso arrabal susodicho, su importancia como referencia urbana disminuyó, mucho más si se tiene en cuenta que la expansión de *Qurtuba* se realizó siempre hacia oeste, norte y este y, a partir de la segunda mitad del siglo X, especialmente hacia Oriente y Poniente. Con todo, su valor no menguó, tanto en su calidad de paso obligado entre la ciudad y su alfoz meridional, como de auténtico punto neurálgico en la densa red de caminos que conducían al sur de al-Andalus[18].

Un último elemento toponímico citado al que, por ahora, resulta difícil situar, el llamado *Gadir Ibn al-Šammas* (= Charca de Ibn al-Šammas)[19], es, según opinión de E. Lévi-Provençal reflejada por E. García Gómez (GARCÍA GÓMEZ, E., 1971, p. 355, nota 15), otro barrio cordobés.

## LA TOPOGRAFÍA FAMILIAR DE IBN HAZM

Entre todas las alusiones toponímicas reflejadas por Ibn Hazm en el *Collar* resultan especialmente insistentes y explícitas las relacionadas con los lugares concretos donde vivió, sobre todo si las comparamos con las casi anodinas recogidas en el apartado anterior. Mientras que aquéllas son meros marcos espaciales para situar una acción y, como hemos dicho, enfatizar alguno de sus rasgos, éstas poseen un evidente sesgo autobiográfico. La información que aportan al arqueólogo procede directamente del subconsciente de Ibn Hazm, añorando su perdida patria y los dulces días de su niñez, de su adolescencia y de su primera juventud se complace en dar detalles preciosos para la reconstrucción de aquella Córdoba de finales del siglo X y primeros años del XI.

Es sabido que Ibn Hazm procedía de una familia muladí —cristiana convertida al Islam— de Huelva, mudada a Córdoba en época de su abuelo Sa'id. También lo es que su padre, Ahmad, había realizado una buena carrera administrativa. La combinación de sus dotes intelectuales y profesionales con una más que probable ambición acomodaticia, le otorgaron el favor del *hayib* al-Mansur. Todo eso sin renegar de una acusada fidelidad a la dinastía de los Omeyas (GARCÍA GÓMEZ, E., 1971, pp. 32-33).

La primera residencia de la familia estuvo en el barrio de *Balat Mugit*, llamado así en memoria de Mugit al-Rumi, el conquistador de Córdoba. Parece haber sido una de las primeras zonas de expansión de la ciudad. Por dos veces se hace alusión a este barrio, más como su última morada que como escenario de sus mejores recuerdos. En la primera de las noticias Ibn

17 Agradezco esta información a la amabilidad generosa del Dr. Alberto León.

18 Sobre el puente y sus alrededores en época islámica, véase LÉVI-PROVENÇAL, E. (1950), pp. 377-395.

19 «*Cuando 'Ali ibn Hammud entró en Córdoba, con las tropas que llegaban a bandadas de diferentes tierras, yo me hallaba a la puerta de mi casa en Gadir Ibn al-Šammas*». *Collar*, cap. 28 § 279.

Hazm describe, con lujo de detalles, cómo la familia se trasladó a su antigua casa cuando, al socaire de la caída de los ‘Amiríes, el barrio cercano a al-Zahira fue saqueado[20]. En un capítulo anterior ya se había referido en tono lastimero a esta última residencia cordobesa[21] y aún volvería a hacerlo al narrar su definitivo abandono, después de que los beréberes entraran en Córdoba y la saquearan[22]. Resulta, pues, que la primera y la última moradas cordobesas de nuestro autor se hallaba en el castizo barrio de *Balat Mugit*, situado al occidente. La ascensión de su padre en el escalafón administrativo de al-Mansur y la fundación de la ciudad palatina de al-Zahira, a Oriente, provocó un acercamiento de la familia al nuevo centro del poder político. Allí fue donde transcurrieron los mejores años de la etapa cordobesa del autor, quien nos dejó una cabal descripción de esa cercanía entre la casa familiar y el flamante palacio del valido[23]. Es decir, conocido el hecho de que al-Zahira se encontraba a oriente de la metrópoli cordobesa, es obvio que la proximidad de la casa de Ibn Hazm y de la de algún miembro de la familia del propio *hayib* era mucha y, en cuanto a la relación entre la topografía de la capital amirí y la del actual casco urbano, se ha apuntado, con bastante probabilidad de acierto la identidad entre el Arroyo Chico del *Collar* y el actual Arroyo de la Fuensanta (GARCÍA GÓMEZ, E., 1971, p. 348, nota 10).

Una noticia más, contenida no en *El Collar*, sino en la *Yamharat ansab al-‘arab* (BOSCH VILÁ, J., 1961) vuelve a detallar el lugar de la residencia del padre[24].

Originalmente la escribió Ibn Hazm de su puño y letra y la envió a su amigo, el caíd toledano Abu-l-Qasim Sa’id ibn Ahmad, de cuyos escritos lo copió el cronista Ibn Baškuwal, quien, en opinión de M. Ocaña, habría sufrido un *lapsus calami*, confundiendo al príncipe al-Mugira ibn al-Hakam, hijo del emir al-Hakam I, con el también príncipe al-Mugira ibn ‘Abd al-Rahman, hijo de ‘Abd al-Rahman III y hermano de al-Hakam II (OCAÑA, M., 1999, pp. 79-81). La prueba que aporta este autor es contundente y refuerza los datos no sólo para la localización de la residencia de los Banu Hazm, sino de la propia al-Zahira, cuyo emplazamiento exacto ha sido objeto de dudas.

Según el epigrafista cordobés, en el año 1844 se abrió una zanja en la calle Roelas y se localizó una inscripción cúfica, donde se narra la edificación de un alminar y de una galería por orden y a cargo de la *sayyida* Mištaq, madre del príncipe al-Mugira. La fecha está incompleta, pero llega a leerse 360 y tantos (LÉVI-PROVENÇAL, E., 1931, pp. 24-26, nº 18). La mezquita objeto de esas adiciones corresponde a la actual iglesia de San Lorenzo. Habida cuenta de que la dis-

---

20 «*... al tercer día de que el Príncipe de los Creyentes Muhammad al-Mahdi se alzase con el Califato mi padre el visir* [...] *se mudó desde nuestras casas nuevas de la parte saliente de Córdoba, en el arrabal de al-Zahira, a nuestras casas viejas, de la parte a poniente de Córdoba, en Balat Mugit. Yo también me mudé con él. Ocurría esto en* chumadà *II del año 399* [= 31 enero-28 febrero 1009]». *Collar*, cap. 27 § 266.

21 «*Uno de los que han venido hace poco de Córdoba, a quien yo pedí noticias de ella, me contó cómo había visto nuestra casa de Balat Mugit, a la parte poniente de la ciudad...*». *Collar*, cap. 24 § 240.

22 «*Así seguimos* [viviendo en Balat Mugit] *hasta que, habiéndose desencadenado la guerra civil y teniéndonos entre sus hilos, ocurrió que las huestes beréberes pillaron nuestras casas de Balat Mugit, en la parte a poniente de Córdoba, y se instalaron en ellas*». *Collar*, cap. 28 § 277.

23 «*Sólo por verlo* [a Abu ‘Amir Muhammad ibn ‘Amir, un nieto de al-Mansur]*, las calles se despoblaban de transeúntes, pues todos se encaminaban adrede a cruzar frente a la puerta de su casa, por la vía que, arrancando del Arroyo Chico, en la parte a saliente de Córdoba, pasaba por nuestra puerta e iba a parar al callejón que llevaba al palacio de al-Zahira. En esta calle estaba su casa, contigua a la nuestra*». *Collar,* cap. 21 § § 210-211.

24 «*Nací en Córdoba, en el* ŷanib *oriental, en el arrabal de Munyat al-Mugira, antes de la salida del sol y después de la salutación del imán que corresponde a la oración de* al-subh*, al final de la vela del miércoles, último día de la luna de* ramadan al-mu’azzam *del año 384, en la constelación de Escorpión*». OCAÑA, M. (1999), p. 79

tinguida dama cordobesa hizo la obra pía en el mismo barrio en que su hijo tenía la almunia, es obvio que esta no podía estar lejos de la hoy iglesia, como tampoco lo estaban al-Zahira y la casa de los Banu Hazm[25].

## OTRAS INFORMACIONES CON VALOR ARQUEOLÓGICO

Espigando en el texto de Ibn Hazm también se pueden encontrar algunas noticias de interés arqueológico.

Una de ellas, que ha sido muy citada, se refiere a la existencia de imágenes antropomorfas en los baños, lo que, hace unos pocos años podía causar extrañeza, partiendo de la teoría errónea, pero muy difundida, de que el Islam prohibe cualquier tipo de representación humana, en cualquier lugar y sobre cualquier soporte material. En la actualidad, la escueta afirmación de Ibn Hazm es apenas un elemento más para documentar la decoración de los baños públicos —algunos o todos— con imágenes[26], aunque no podamos afirmar si se trata de pinturas o quizás de esculturas, reutilizando piezas romanas recuperadas.

Algo más clara que la cita anterior es otra donde se habla taxativamente de pinturas en las paredes de un dormitorio[27].

De carácter arquitectónico es una tercera descripción de la algorfa que servía de mirador en la propia residencia de Ibn Hazm. Es muy probable suponer la presencia de otras semejantes en las viviendas de, al menos, las familias andalusíes adineradas[28]. Curiosamente, esta descripción se ajusta con toda exactitud a lo representado en algunas de las ilustraciones de un códice miniado, fechado en el siglo XIII —se conserva en la Biblioteca Apostólica del Vaticano—, que se refiere a la *Historia de Bayad y Riyad* (ETTINGHAUSEN, R., 1962, pp. 126-127) (Láms. 1 y 2).

## LO QUE LA ARQUEOLOGÍA VA DESVELANDO DE LA CÓRDOBA DE IBN HAZM

El estudio de la Córdoba omeya ha atraído desde antiguo la atención de bastantes investigadores y ha dado lugar a una nutridísima bibliografía de calidad muy desigual, basada, en general, en el análisis más o menos minucioso de la documentación escrita. Este tipo de estudio no resulta fácil de hacer, como puede colegirse de este mismo trabajo, porque, con frecuencia, y no sólo en el caso de Ibn Hazm, los autores árabes escribían para un público al que se suponía conocedor de los lugares mencionados y se limitaban a citarlos, sin más explicaciones. Confundido en el laberinto de las alusiones, cualquier investigador puede llegar a conclusiones pintorescas, cuando no disparatadas, y eso, en el mejor de los casos, cuando posee las capacidades y los conocimientos requeridos por el método histórico.

Hasta hace muy poco tiempo, las teorías, a veces carentes del mínimo rigor, apenas poseían base arqueológica, pero en los últimos años el número y, sin duda, la calidad de las intervencio-

---

25 El propio Ocaña añade una nota más, que resulta muy lógica. Cuando los Almorávides amurallaron, hacia 1125, todo el *yanib* oriental de Córdoba, el núcleo del barrio parece haberse conservado en condiciones bastante aceptables, lo que podría parecer ilógico, porque sabemos con precisión cómo al-Zahira fue destruida por el populacho y con ella todos los barrios inmediatos cuando Muhammad al-Mahdi se apoderó de Córdoba. La respuesta es simple, siguiendo siempre el criterio del mismo autor. Quien dirigió el saqueo del palacio ʻAmirí fue Muhammad al-Mugira, hijo del desdichado príncipe a quien asesinaron sicarios de al-Mansur y nieto de la *sayyida* Mištaq, *Idem*.

26 «*Si te hubieras enamorado de una de las imágenes del baño*». *Collar*, cap. 3 § 124.

27 «*Al entrar en la habitación en que estaba el lecho, vio la imagen de un negro en la parte del muro donde recaía la mirada de la mujer*». *Ibídem*, cap. 1 § 109.

LÁMINA 1. *Biblioteca Apostólica Vaticana*. Historia de Bayad y Riad. *Vista de una vivienda, desde el río*.





LÁMINA 2. *Biblioteca Apostólica Vaticana*. Historia de Bayad y Riad. *Fiesta en una vivienda*.

nes en el casco urbano de Córdoba van empezando a arrojar un caudal de información que, aún sin resolver muchos de los problemas históricos planteados por la gran urbe andalusí, permiten ir esbozando un panorama del modo en que se produjo la islamización del antiguo casco urbano y la evolución del mismo, la cual, en lo referido a nuestro propósito, finaliza el año 1031.

La dinámica a la que deben ajustarse las intervenciones arqueológicas de urgencia ha provocado un claro desequilibrio en la información disponible. Hoy sabemos más del desarrollo de los arrabales que del propio espacio intramuros, porque los trabajos de excavación han sido más nutridos en las áreas exteriores de la actual capital. En una cierta medida puede afirmarse, en la línea de lo ya expresado antes, que la información arqueológica de los últimos años ha mejorado mucho y de modo especial nuestro conocimiento de la Córdoba de Ibn Hazm, porque, al hilo de las referencias contenidas en su obra, nuestro personaje alude más o casi en exclusiva al área extramuros que a la situada dentro del cinturón amurallado de la ciudad.

M. Ocaña definía, hace ya cuatro décadas largas, muy certeramente los límites de la *Qurtuba* amirí como limitada por al-Zahira, al este, por Rusafa, al norte, por al-Zahra', al oeste, y por el desolado espacio ocupado hasta el siglo IX por el Arrabal de Šaqunda, al sur (OCAÑA, M., 1999, p. 77), y, en el mismo trabajo, describía el orden en que se produjo, a remolque de la *fitna* la desurbanización de la ciudad: «*La ruina de la Córdoba de Ibn Hazm se produce según un proceso que es, justo, la antítesis del que siguió la Córdoba de los walíes, de los emires y de los califas en su evolución urbana. Así, primero se destruye al-Zahira y los arrabales orientales más modernos, que surgen alrededor de la residencia amirí o en sus proximidades; a continuación Madinat al-Zahra' y los arrabales de Occidente en su totalidad, contándose Balat Mugit como el último de ellos que fue arrasado; y, finalmente, los arrabales septentrionales con la Rusafa en primera línea, ya que la destruyeron los propios cordobeses mientras los beréberes hacían otro tanto con al-Zahra'. Y, por consiguiente, la Córdoba de la que salió Ibn Hazm un 13 de julio del año 1013 J. C. había quedado reducida, poco más o menos, a la misma extensión que ocupara la Córdoba conquistada por Mugit al-Rumi tres siglos antes*»[29].

La fundación de Madinat al-Zahra´, al occidente de Córdoba, por el califa 'Abd al-Rahman III (936/7) provocó un movimiento urbanístico sin precedentes hacia poniente. Se tendía de modo autonómico a crear una continuidad entre los cascos de la ciudad palatina y de la capital cordobesa e incluso se detecta una influencia, a menor escala arquitectónica, entre ciertos edificios zaharíes y los elevados de nueva planta en los arrabales recientes: crujías con habitaciones paralelas y alcobas en los extremos, patios con andén perimetral de piedra, uso de procedimientos constructivos análogos, etc. (ACIÉN, M. y VALLEJO, A., 1998, pp. 128-129).

Estas zonas de nueva fundación presentan un urbanismo cuidadosamente trazado, que contrasta frontalmente con las tópicas teorías sobre un supuesto y caótico modo islámico de planear ciudades. En el caso cordobés las casas son espaciosas, con patio central y probablemente dos plantas. Suelen tener un aljibe en el centro del patio y los saneamientos no son espontáneos —pozos negros— como los detectados en otras zonas de la ciudad, sino que están formados por una bien organizada red de alcantarillas las cuales, por debajo de las puertas principales, conducen a otras más amplias trazadas en el eje y bajo el subsuelo de las calles. Estas son rec-

28 «*Estas mujeres se quedaron en casa durante el centro del día, pero más tarde se trasladaron a un torreón que había en la finca, dominando el jardín de la casa, desde el cual se divisaba toda Córdoba y su vega y en cuyos muros se abrían varios ventanales; y se pusieron a mirar a través de las celosías*», *Ibidem*, cap. 27 § 264.

29 *Ibídem*, pp. 78-79. la misma apreciación fue hecha también por E. LÉVI-PROVENÇAL (1950), III, p. 359.

tilíneas, sin quiebros caprichosos y con aceras. El detallismo constructivo llega al extremo de emplear diversos materiales pétreos para la pavimentación de cuadras, de las que cada morada estaba dotada, y estancias para uso humano.

Idéntico proceso hubo de tener lugar a saliente de Córdoba, después de la fundación de Madinat al-Zahira por Almanzor. La nueva clase dirigente y entre ellos la familia de Ibn Hazm, al servicio de los ʻAmiríes, abandonó sus residencias anteriores y se trasladó a otras nuevas, más próximas al nuevo centro de poder. Es bastante probable que muchos funcionarios, habitantes de los barrios occidentales, incluso de los elevados después de la fundación de al-Zahra', se trasladaran a otros nuevos a Naciente. Eso explicaría la falta de niveles destructivos claramente definidos y extendidos por los barrios occidentales excavados hasta ahora. No parece haber habido un abandono violento a pesar de encontrarse a extramuros, sino, por el contrario, una salida «por goteo», detectable en la falta de hallazgos muebles de importancia. Las familias se fueron con todos sus enseres y de un modo tranquilo, no precipitado, ni, mucho menos, violento.

La ausencia de la más mínima referencia a al-Zahra', ya señalada más arriba, no es, a nuestro juicio, un elemento casual en el *Collar de la Paloma*, sino el reflejo de una situación urbana muy concreta: todo ocurre o tiene por escenario los arrabales orientales y sólo, en algún caso, en torno a la Mezquita Mayor y sus alrededores. Ni el viejo alcázar omeya, ni Madinat al-Zahra', donde residía Hišam II, el soberano nominal y legítimo, eran auténticos centros de poder y eso, subconscientemente, se manifiesta en el texto de Ibn Hazm.

Hay dos últimas cuestiones que debemos plantearnos en relación con todo este complejo desarrollo urbano: ¿a quién correspondía la iniciativa urbanística en la edificación de los nuevos barrios qurtubíes? ¿Eran promovidos desde las más altas instancias políticas o eran simples iniciativas individuales?

La regularidad observada en los barrios excavados hasta ahora en el occidente cordobés no testifica a favor de iniciativas individuales o aisladas. Más parecen obras planificadas y ejecutadas por orden superior, pero faltan elementos de juicio para apoyar semejante hipótesis. Desde mi punto de vista, esta organización tan regular y estructurada no necesitó un impulso directo del Poder mismo, aunque si de la oligarquía política y económica. Se habría recurrido a la institución de los *awqaf* o fundaciones pías. La creación de *awqaf* por los miembros de la aristocracia, de dinero o de sangre, a título personal, justificaría sobradamente ese modo de proceder. El propio Ibn Hazm aporta un testimonio suplementario en este sentido, no empleado hasta ahora, que yo sepa, a guisa de justificación urbanística. Hablando de un encumbrado personaje del entorno de los ʻamiríes dice: «*La situación de Muqaddam ibn al-Asfar llegó a ser en efecto muy elevada, pues tenía estrecha privanza con al-Muzaffar ibn Abi ʻAmir y andaba muy allegado a la madre y familiares de éste. Bajo su dirección se hicieron no pocas construcciones de mezquitas, fuentes públicas y obras pías, a más de la intervención que tenía en los asuntos de interés común que suelen ocupar a las autoridades del gobierno y en otras cosas*». *Collar*, cap. 14 § 164.

## CONCLUSIÓN

Sin duda resta mucho por conocer de *Qurtuba*, en general, y de la conocida por Ibn Hazm, en particular, y, sobre todo, queda por localizarse el emplazamiento exacto de *Madina al-Zahira*, la ciudad palacio en torno a la que giró su experiencia vital de juventud. Pero, sin duda, los riquísimos hallazgos realizados estos últimos años, de la mano de un nutrido grupo cordobés de jóve-

nes y competentes profesionales de la arqueología, ha dado un vuelco total al estado de nuestros conocimientos.

Queda mucho por saber, pero las grandes líneas de la investigación ya están trazadas, acaso de modo casi insconsciente. Recogiendo todo lo ya conocido se imponía una relectura del archiconocido *Collar de la Paloma*. El análisis de su texto, desde la peculiar óptica del arqueólogo, no sólo ayuda a proponer nuevos puntos de vista, sino, también, a conjugar los datos obtenidos mediante el trabajo de campo y a completar hipótesis. Acaso a matizarlas. Ningún ojo mejor que el del propio Ibn Hazm para ayudarnos en la empresa, una vez que la *Qurtuba* cuyas calles pisó y, a su modo, describió se va aproximando a la recuperada por nuestros trabajos arqueológicos. También esto puede coadyuvar a la explicación de ciertos aspectos concretos de su personalidad y, en fin, de su gigantesca obra escrita.

## BIBLIOGRAFÍA


ACIÉN, M. y VALLEJO, A., «Urbanismo y estado islámico: de *Corduba* a *Qurtuba – Madinat al-Zahra'*». En: *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Magrib occidental*. Madrid, 1998.

BOSCH VILÁ, J., «La *Yamharat ansab al-'arab* de Ibn Hazm. Notas historiográficas». *Miscelénea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 1961, 10. Pp. 107-126.

ETTINGHAUSEN, R., *La Peinture Arabe*. Ginebra, 1962.

GARCÍA GÓMEZ, E., «Algunas precisiones sobre la ruina de la Córdoba Omeya». *Al-Andalus*, 1947, 12. Pp. 267-293.

GARCÍA GÓMEZ, E., *El Collar de la Paloma*. Prólogo de J. Ortega y Gasset. Madrid, 1952.

IBN HAYYAN, *Crónica de los emires Alhakam I y 'Abdrrahman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*. Traducción, notas e índices de Mamad 'Ali Makki y Federico Corriente. Zaragoza, 2001.

IBN HAZM DE CÓRDOBA, *El Collar de la Paloma*. Versión e introducción de Emilio García Gómez. Prólogo de José Ortega y Gasset. Madrid, 1971.

LÉVI-PROVENÇAL, E., *Le siècle du califat de Cordoue*. En: *Histoire de l'Espagne Musulmane*. T. III. París, 1950.

OCAÑA JIMÉNEZ, M., «Notas sobre la Córdoba de Ibn Hazm». *Al-Mulk*, 3. Pp. 55-62. Reimp. En: VV.AA. (1999) *Milenario de Ibn Hazm (994-1064). Textos y artículos*. Edición de Rafael Pinilla Melguizo. Córdoba, 1963.

OCAÑA, M., «Las puertas de la medina de Córdoba». *Al-Andalus*, 1935, 3. Pp. 143-151.

TORRES BALBÁS, L. «Cementerios hispanomusulmanes». *Al-Andalus*, 1957, 22. Pp. 144-191.

VIGUERA, Mª. J., «La época de Ibn Hazm». En: *Milenario de Ibn Hazm (994-1064). Textos y artículos*. Edición de Rafael Pinilla Melguizo. Córdoba, 1999. Pp. 33-48.

*Sacralidad y Arqueología,* **Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, págs. 595-605**

# DU TEMPLE PAÏEN À LA MOSQUÉE NOTE PRÉLIMINAIRE SUR LE CAS DE LA MOSQUÉE OMEYYADE DE DAMAS

DR. ADNAN BOUNNI

**RESUMEN**

Se estudia la Mezquita Omeya de Damasco desde el punto de vista de la continuidad de culto religioso desde época pagana y cristiana hasta el mundo árabe, y la permanencia del lugar sagrado con la transformación del templo pagano en iglesia y después en mezquita.

**ABSTRACT**

A study is made of Omeya Mosque of Damascus from the point of view of the continuity of the religious cult from the pagan und Christian epoch to the Arab world, and the permanence of the sacred site with the transformation of the pagan temple into a church and later into a mosque
**Palabras clave:** Mezquita Omeya de Damasco, continuidad del culto. Santuario, iglesia, mezquita.

Dans un article intitulé: «La permanence des lieux de culte en Syrie, l'exemple du site de Qaddboun»[1], nous avons essayé d'attirer l'attention sur un phénomène très fréquent en Syrie —au sens large—. Ce phénomène consiste en une permanence des lieux sacrés durant une longue période qui pourrait être multimilléннaire.

1 BOUNNI, Adnan, *Topoi* 7 (1997) Pp. 777-789.

Dans l'article mentionné ci-dessus, nous avons parlé du site de Qadboun[2] où se trouve une tombe sous coupole au voisinage d'un temple ruiné d'origine cananéenne de l'Âge du Fer II. Les visites traditionnelles, les sacrifices, les repas collectifs autour de cette tombe se répètent et se déroulent presque comme ils étaient autour du temple il y a trois mille ans.

Plusieurs Tells historiques en Syrie sont surmontés d'un tombeau ou cénotaphe d'un homme saint qui reçoit des ex-voto et des visites traditionnelles héritées des cultes anciens.

Ce que nous avons dit plus haut est destiné à montrer que l'aire sacrée garde toujours son prestige malgré le changement des croyances. Beaucoup de Damascains musulmans font des sacrifices pour Sainte Marie dans son monastère à Sédnaya non loin de Damas. C'est une habitude qui remonte certainement à l'avant Islam. Je ne voudrais pas aller plus loin dans la description de ce phénomène si fréquent en Syrie et qui se trouve sans doute à différents niveaux dans beaucoup de pays[3].

La transformation d'un sanctuaire païen en une église puis de celle-ci en une mosquée passait parfois par un état aussi curieux qu'expressif où chrétiens et musulmans pratiquaient les devoirs de leur culte non seulement dans un seule espace clôturé mais aussi sous un seul plafond. Des exemples tardifs en sont la preuve.

À Homs, dans l'église de St. Georges et à Qara en Qalamoun sur la route entre Damas et Homs, dans un temple transformé en église, les croyants des deux religions, chrétiens et musulmans, partageaient l'espace à l'intérieur de cette église[4]. certains auteurs en ont conclu que musulmans et chrétiens sont restés soixante dix ans à partager l'intérieur de l'église de St. Jean le Baptiste à Damas. À notre avis cela exige un éclaircissement.

Revenons à l'histoire archéologique de l'espace du téménos du sanctuaire de Zeus/Jupiter Damascènien[5]. À partir du troisième millénaire au moins, l'emplacement de ce téménos a été actif. Cela a été confirmé par des sondages exécutés en 1962-1963 par la Direction Générale des Antiquités et des Musées, sondages qui avaient abouti à la découverte de restes de murs en brique crue avec une céramique du bronze ancien III (Époque d'Ebla). D'autre part, le meilleur témoin du premier millénaire av. J.-C. était le bas-relief en basalte, montrant un sphinx (Fig. 1) découvert au cours des travaux de restauration en 1940 dans le nord de la mosquée des Omeyyades qui n'est autre que la partie septentrionale du péribole du sanctuaire de Jupiter. Ce bas-relief qui se trouve au Musée National de Damas indique la présence très probable des restes d'un temple araméen destiné à Hadad Damacène de l'époque du Roi Hazael au neuvième siècle av. J.-C. [6]. Nous connaissons mal les changements successifs plus récents[7] avant la

---

2 Qadboun est le nom d'un chef lieu qui culmine la montagne entre Masyaf et Banias (Syrie)

3 Voir CRESWELL, K. A. C., *Early Muslim Architecture*, P. 134 qui donne des exemples sur ce phénomène de la Grèce, de Anatolie et de la Syrie-Palestine

4 Jean DE THEVENOT, relation d'un voyage, plusieurs éditions depuis 1664, édition anglaise, pp. 223s; J. G (inconnu) *A journey from Aleppo to Damascus*, London (1736).

5 Notre propos ne touche pas le problème de ce qu'on appelle la Gamma en dehors du péribole de la mosquée actuelle.

6 Au huitième siècle av. J.-C. Achaz roi du Judée lorsqu'il vint rendre hommage à damas à Tiglet Piléser roi d'Assyrée admire l'autel qui s'y trouvait à point qu'il en envoya les mesures et les dessins à Jérusalem pour qu'on y établit un autel sur ce modèle (II Rois XVI et suiv.) d'après DUSSAUD, R., « Le temple de Jupiter Damascénien». *SYRIA* III, 1922, p. 221. En ce qui concerne l'orthostate voir l'Emir Djafar ABD-EL KADER, «Un orthostate du temple de Hadad à Damas», *SYRIA* XVI (1949), fasc. 3 et 4, pp. 191-195.

7 Les travaux de fouilles dans la cour de la mosquée ont été arrêtés brutalement à la suite d'un chantage et avant de dresser une coupe stratigraphique claire et valable.



FIGURE 1. *Sphinx en basalte.*



FIGURE 2. *Fouilles dans la cour de la mosquée, fondations est-ouest de la cella du temple du sanctuaire de Jupiter avec le fût d'une colonne cannelée.*



FIGURE 3. *Détail de la figure précédente avec l'égout nord-est.*



FIGURE 4. *Blocage massif des fondations de la cella du côté sud.*

construction des premiers bâtiments du sanctuaire de Zeus/Jupiter[8] débutèrent très tôt dans l'époque romaine en Syrie[9] et qui commence avec l'élévation du temple central dans la partie occidentale du futur téménos. C. WATZINGER et K. WULZINGER pensent que ce temple était transversal, comme celui du sanctuaire de Bêl à Palmyre[10]. Selon DUSSAUD et SAUVAGET il était longitudinal[11]. Les traces de ce temple ont été reconnues sur une grande échelle au cours des fouilles syriennes mentionnées plus haut. Elle ne sont pas publiés parce qu'elles n'ont pas été complètées (voir note 7). Des fondations de 4 mètres environ d'épaisseur ont été dégagées sur vingt mètres de longueur et elles continuent sous la salle de prière de la mosquée (Fig. 2, 3, 4). Ces fondations massives ne peuvent appartenir qu'à des murs d'un grand temple digne de Hadad/Zeus//Jupiter, grand chef des dieux. D'ailleurs, la découverte dans ce lieu d'un tombour de colonne cannelée de 180 centimètres de diamètre environ, nous donne une confirmation supplémentaire de l'existence d'une cella dont les dimensions dépassent celles du temple du Bêl à Palmyre et s'approchent de celles du grand temple de Baalbek. Cette cella était précédée ou entourée des colonnes dont la hauteur et impressionnante. Jean SAUVGET, parlant des portiques du sanctuaire qui enveloppent le temple proprement dit: s'exprime ainsi: «Cella, naos qui abrite l'idole et le trésor du dieu et devant lequel l'autel et le bassin aux lustrations trouent leur place»[12].

Il nous semble sûr que ce bâtiment central fermé du côté oriental pour avoir un autel[13] et ouvert du côté occidental devint la basilique de St. Jean Baptiste[14]. La route à colonnade devant la porte occidentale de la mosquée fut creéee à l'époque byzantine pour devenir un accès qui menait directement à la porte de la basilique. cette hypothèse nous laisse dans le téménos un espace assez grand pour y élever un cénotaphe à St-Jean-Baptiste (qui est maintenant dans la salle de prière de la mosquée). Cet espace pouvait aussi suffire pour contenir une baptistère et éventuellement autres édifices religieux. C'est dans cette espace que les musulmans bâtirent leur première mosquée connue sous le nom de la «Mosquée des compagnons du Prophète» (Masgid as-Sahabah). L'idée de voir chrétiens et musulmans prier côte à côte sous le plafond de la basilique aménagée dans l'ex-temple du sanctuaire de Jupiter n'est pas concevable. Leur voisinage ici n'était pas dans la basilique mais dans la partie orientale de la cour qui était le téménos païen. D'autre part, René DUSSAUD qui, déjà, était de cet avis, s'étonne dans un partage de la basilique, la partie orientale, où se dressait l'autel, ait été affectée au musulmans, tandis que les chrétiens se maintenaient dans

---

8 Souvent le mot «temple» et le mot «sanctuaire» se confondent. Dans ce travail nous utilisons «sanctuaire» pour indiquer l'ensemble des bâtiments dans le téménos et «temple» pour indiquer l'édifice qui abrite l'idole de la divinité.

9 Voir SEYRIG, H., «Ère de quelques villes de Syrie», *SYRIA* 27 (1950), pp. 34-37, et en dernier lieu FREYBERGER, K., «Untersuchungen zur Baugeschichte des Jupiter-Heiligtums in Damaskus», *Damaszener Mitteilungen*, Band 4 (1989), pp. 61-86.

10 WATZINGER, C. und WULZINGER, K., *Damaskus, Die Antike Stadt*, Berlin und Leipzig (1921) Abb. 1,3.

11 DUSSAUD, R., «Le temple du Jupiter Damascénien» *op. cit*. P. 226, Fig. 3. L'auteur attribue le plan à DIEKIE et WATZINGER et WULZINGER, note précédante et aussi SAUVAGET, J., « Le plan antique de Damas», *SYRIA* XXVI (1947), p. 316, fig. 1.

12 SAUVAGET, Jean, «Esquise d'une histoire de la ville de Damas», *Revue des Études Islamiques*, Année 1934, T. VII, Paris, (1937). Pp. 441-442.

13 Les autels des églises depuis la reigne de l'empereur Théodose devaient être orientés vers l'est, voir CRESWELL *op. cit.,* p. 134.

14 Cette solution était adoptée au temple de Baalshamin à Palmyre voir COLLART, P. et VICARI, J., *Le sanctuaire de Baalshamin à Palmyre*, T. I, (1969) P. 94, T. II PL. XVII et XVIII et LXXIV. pour l'église de Théodose à Baallbek, voir CRESWELL *op. cit.,* p. 134 et note 4.

la partie occidentale[15]. AL-MUHALLABI (352 de l'hégire 963 ap. J.-C.) était clair sur ce point: «Les musulmans, dit-il, bâtirent la première mosquée au voisinage de l'église[16]. AL-ZAHABI (748h.= 1347 ap. J.-C) parlant du téménos, constate «que dans sa moitié ouest était une église pour les chrétiens et l'autre moitié était une mosquée pour les musulmans». AL-WALID, dit-il, «rendit les chrétiens satisfaits en leur cédant quatre églises. Puis il démolit tout ce qui était (sur le téménos) sauf les murs (du péribole)[17]. Ainsi témoigne un évêque anglais du nom de ARCULFS, qui visita Damas trente ans après son occupation et vit une église (mosquée) bâtie par les incroyants (musulmans). Les chrétiens, dit-il, et les musulmans entraient par la porte sud et se sépareraient pour gagner soit l'église soit la mosquée[18]. C'est une preuve de plus du fait que l'église était au centre de la cour et non sur la moitié sud de cet espace.

Quand le Calife AL-WALID commença la construction de la mosquée à l'an 86 de l'Hégire (705 ap. J.-C) il commença par la démolition de tout ce qui était à l'intérieur du téménos, épargnant les quatre murs du péribole et certainement le propylée oriental et les autres portes. mais il ferma la porte sud pour bâtir le «mihrab» qui indique la «Qibla» c'est à dire l'orientation vers la Mecque. D'autre part il ouvrit une nouvelle porte sud plus loin (Bab Az-ziadah) pour faciliter l'accès à l'intérieur de la salle de prière aux habitants des quartiers sud. la mosquée occupe toute la moitié sud du téménos précédent et garde le cénotaphe de St-Jean-Baptiste à l'intérieur de la salle de prière (al-Haram).

*Les travaux récents et leurs résultats*

La Mosquée Omeyyade connut durant 14 siècles environ neuf grands incendies dont le dernier eut lieu en 1892, ainsi que six importants tremblements de terre, dont le dernier remonte à l'an 1759. La plupart de ces catastrophes furent ravageuses et causèrent de grands dégâts. Les restaurations qui suivirent furent la raison des changements parfois sérieux dans l'ensemble et les détails. Cet état de choses ne permet pas une connaissance parfaite de l'état original. Les chroniqueurs et voyageurs ont rempli plus ou moins quelques vides. Les travaux d'études, de restaurations, et surtout de fouilles sont plus utiles pour connaître mieux la relation entre le sanctuaire de Jupiter, l'Église de St-Jean-Baptiste et la Mosquée Omeyyade.

Selon l'opinion général sur le style architectural et les prospections archéologiques, les murs de la Mosquée Omeyyade remontent au temps de la construction du sanctuaire au début de l'époque romaine en Syrie. Il en reste clairement le mur ouest et celui de l'est avec sa porte, trois pilastres du mur sud et la partie inférieur du mur sud avec la porte monumentale. La partie supérieure de cette dernière fut remplacée à l'époque islamique par une rangée de fenêtre destinées à éclairer la salle de prière de la mosquée.

Les travaux plus ou moins heureux de 1992 à 1994 dans la Mosquée Omeyyade ont apporté certains éclaircissements très importants. La plus grande surprise fut la découverte du nom d'Apollodore de Damas sur un tombour de colonne (Fig. 5) tout près du mur nord de la mosquée remployé dans un bâtiments islamique (Madrasat al-Kallaseh) adossé au mur de l'enceinte. Son

---

15 CRESWELL, K. A. C., *op. cit.* soutient cette idée de transmission du temple en église, p. 134.

Thomas RIIS, suivant l'exemple de Hama étudié par RIIS, P. J., pense que l'église du sanctuaire de Damas fut placée au coin du téménos.

16 DUSSAUD, R., «Le temple du Jupiter Damascénien», *op. cit.*, p. 238.

17 Cette constatation fut répétée par plusieurs auteurs arabes comme AL-NU'AMYI, AL-'ALMAWI et certains autres.

18 DUSSAUD, R., *op. cit.*, pp. 238-239.

FIGURE 5. *L'inscription qui porte le nom d'Apollodore de Damas*.





FIGURE 6. *Gradins et sol du passage souterrain au-dessous de la porte orientale du sanctuaire de Jupiter.*

nom sur la colonne doit commémorer des travaux de ce célèbre architecte dans ce secteur qui faisait partie de la Gamma. Celle-ci fût construit «au frais du Seigneur Zeus» sous l'empereur Domitien (81-96 ap. J.-C)[19]. Apollodore était alors à Damas avant d'être chargé par Trajan des grands projets à Rome et à l'empire.

La deuxième découverte, ou plutôt redécouverte, fut celle du passage souterrains au dessous de la grande porte orientale du sanctuaire qui devait recevoir les bêtes de sacrifice et les matériaux encombrants qu'on ne pouvait monter sur l'escalier monumental[20]. Cette disposition nous rappelle le passage au dessous du portique ouest du sanctuaire de Bêl à Palmyre et surtout les gradins qui se trouvent dans les deux passages souterrains (Fig. 6).

Le troisième résultat de ces travaux d'entretien dans la mosquée fut la constatation que les halls à gauche et à droite de la porte orientale et de la porte occidentale faisaient partie du sanctuaire de Jupiter[21]. Le hall à droite de l'entrée occidentale a été examiné. L'enlèvement de l'enduit et de la peinture qui couvraient le mur est du hall a montré que les grosses pierres de ce mur sont assez semblables aux pierres de l'enceinte (Fig. 7). D'autre part les deux grandes fenêtres qui donnent actuellement sur la salle de prière de la mosquée étaient à l'origine, ouvertes sur le téménos, pour éclairer et aérer le hall; actuellement elle ne jouent plus ce rôle dans un espace fermé. D'autre part nous pensons que les halls des deux côtés du téménos étaient destinés à servir à certaines pratiques comprises dans l'activité du sanctuaire: salles de banquet rituel, logement des prêtes et du personnel, refuge etc.. La quatrième découverte fut plutôt une redécouvertes concernant la pierre remployée comme linteau de la porte de la pièce nommée AL-GHAZALIAH[22] qui porte un texte grec (Fig. 8) publié par H. W. WADDINGTON sans traduction[23] et qui est relu et traduit par M. GRIEZEIMER sur notre demande en février 1992 et nous devons à sa bienveillance l'études suivante:

No. 2549:

ΕΝΘΕΥΘΑΡΧΙΕΡΕΥΣΕΓΩΠΟΤ
ΩΚΟ. ΝΑΝΘΟΣ ΣΥΡΑΜΕΝΟΣ
ΝΕΩ ΝΙΟΥΛΩΝΨΥΧΗΝΕΥΣΕ
ΒΙΗΣ ΥΠΕΡΤΕΘΗΛΩΣ ΚΑΙ ΣΕ
ΜΝΙΙΣ ΜΑΚΑΡΩΝΥ ΠΗΡΕΤΕΙ
ΑΙΣΑΜΕΙΣ ΓΑΡΑΣΙΚΥΣΘΕ
ΠΑΝΤΕΣΕΞΗΣ ΜΝΕΙΑΝ ΜΗ
ΤΡΟΦΑΝΟΥΣΟΣ ΟΙΠΟΙΕΙΣΘΕ
ΝΗΤΟΝ ΔΙΑΣΥΝΤΗΡΗΣΩ

19 Voir SEYRIG, H., *op. cit.*, p. 35.

20 Selon K. FREYBERGER les deux portes à droite et à gauche de la grande porte du propylée oriental étaient probablement destinées à l'entrée des animaux. mais ceux-ci ne montent pas l'escalier et si certains arrivent à monter ils le salissent terriblement et détruisent cet escalier destiné aux hommes.

21 DIKIE et SAUVGET pensent que les halls sont islamiques mais WATZINGER et WULZINGER considèrent qu'ils sont de l'époque romaine.

22 Une des deux pièces du rez de chaussée de la tour nord-ouest disparue. Cette pièce était l'asile du grand philosophe et mystique musulman AL-GHAZALI: (6ème h / 11ème ap. J.-C)

23 Voir WADDINGTON, H. W., *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris, 1870 (Rome 1986) No. 2549.

Inscription du grand-prêtre Metrophanous. commémorant la piété des Damascènes lors de l'offrande des gerbes nouvelles

Traduction proposée:

«En ce lieu, j'étais grand-prêtre, lorsqu'après la moisson des gerbes nouvelles ils s'appropriaient par les augustes services des bienheureux une âme débordante de piété.

Que tous à l'avenir vous atteigniez la vieillesse et que très nombreux vous fassiez mention (dans vos prières) de Metrophanous; Quant à moi, je prendrai soin de Zeus».

Μακα ρων («des bienheureux»): l'expression désigne les dieux.

La formule finale que H. WADDINGTON jugeait *«assez originale»*, rappelle sans doute simplement l'engagement de Metrophanous à assumer, en sa qualité de grand-prêtre, les diverses obligations attachées au sacerdoce de Zeus.

Nous rappelons suivant R. DUSSAUD que Hadad/Jupiter décide des récoltes et sur un tetradrachme d'Antiochus XI Jupiter damascènien porte un épi dans la main gauche[24].

24 DUSSAUD, R., «Le temple du Jupiter Damascénien», *op. cit.*, p. 22, fig. I.

FIGURE 7. *Hall à droite de la porte occidentale avec sa toiture islamique et le grattage de ses murs.*



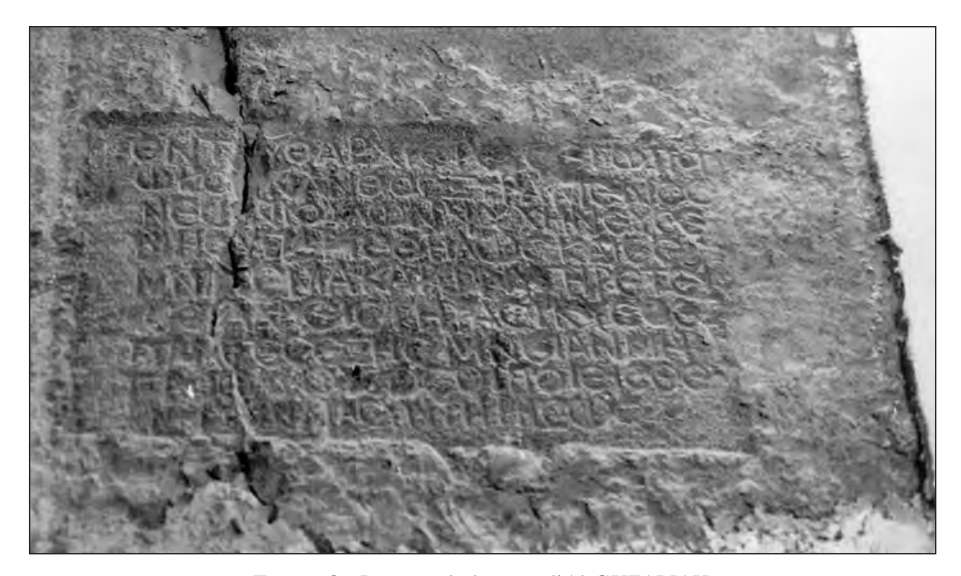


FIGURE 8. *Le texte du linteau d'Al-GHZALIAH.*

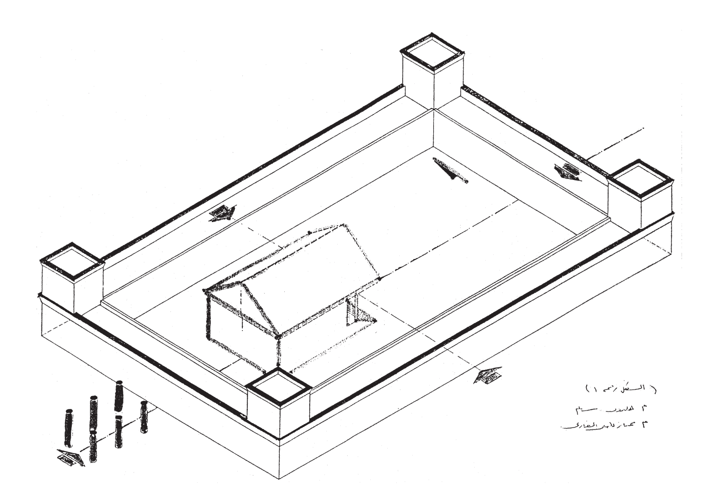


FIGURE 9. *Vue schématique du sanctuaire de Jupiter sans la gamma (KH. SALEM et M. AL-QARI, architectes).*

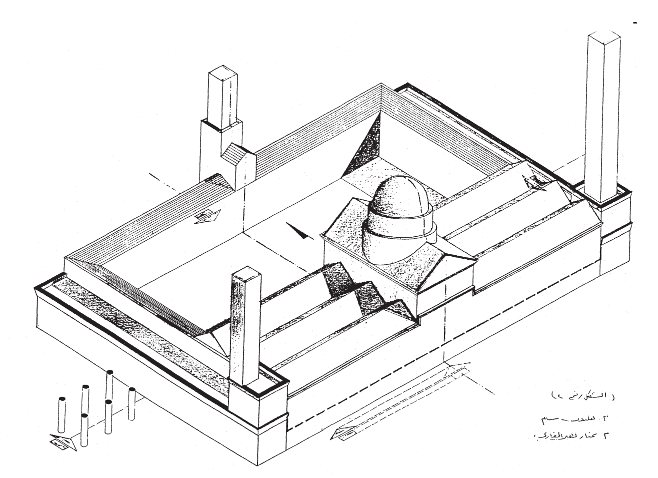


FIGURE 10. *Vue schématique de la Mosquée d'Al-Walid à l'époque omeyyade (KH. SALEM et M. AL-QARI, architectes).*

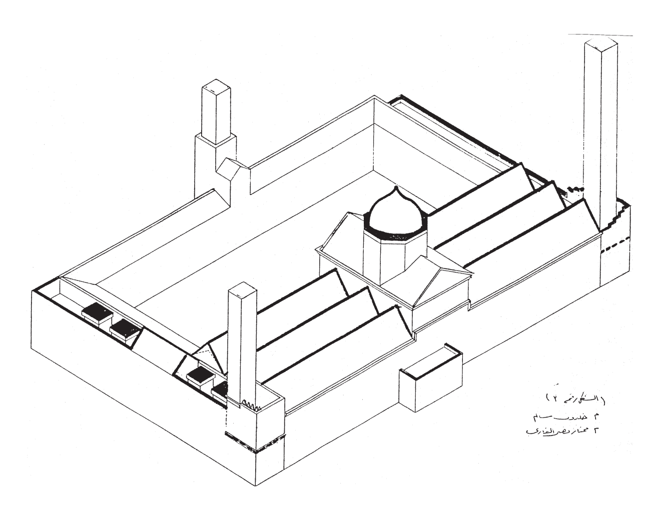


FIGURE 11. *Vue schématique de la mosquée actuelle (KH. SALEM et M. AL-QARI, architectes).*

*Sacralidad y Arqueología,* **Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, págs. 609-615**

# THILO ULBERT, O LA ANTIGÜEDAD TARDÍA COMO VOCACIÓN ARQUEOLÓGICA

Antonino González Blanco
Universidad de Murcia

## I. CURRICULUM VITAE

Nacido el 20 de junio de 1939 en Augsburgo (Alemania), donde también realiza sus estudios primarios y secundarios finalizando con el título de bachiller en 1959. El mismo año emprende la carrera de arqueología clásica, arqueología paleocristiana y prehistoria en las Universidades de Múnich y Friburgo (Br.). En 1966 se doctora en Friburgo con la tesis: *Estudios sobre la escultura decorativa en el Mediterráneo oriental, siglos IV-X d.C*.

Entre 1967 y 1968 trabaja en el Instituto Arqueológico Alemán de Madrid dirigiendo excavaciones en las basílicas paleocristianas del Cerro del Germo (Córdoba) y Casa Herrera (Mérida). Los siguientes tres años ejerce de profesor en la Universidad de Bochum (Alemania). En 1971 asume la dirección del proyecto de investigaciones arqueológicas de la Universidad de Múnich en Eslovenia, labor que continúa hasta su nombramiento como funcionario y traslado a la central de Instituto Arqueológico Alemán en Berlín en el año 1975. Como responsable del departamento de arqueología paleocristiana y bizantina inicia desde la misma fecha su trabajo como director de las excavaciones arqueológicas en Rusafa-Sergiópolis (Siria). Al mismo tiempo es nombrado miembro correspondiente del Instituto Arqueológico Alemán.

Continúa su labor de profesor extraordinario en la Universidad de Múnich. (Su tesis de habilitación consiste en un trabajo sobre las basílicas paleocristianas con dobles ábsides en la Península Ibérica.)

Desde 1980 pertenece a la dirección central y es miembro ordinario del Instituto Arqueológico Alemán.

Entre 1988 y 1994 desempeña la dirección del Instituto Arqueológico Alemán de Damasco (Siria) y en 1994 se hace cargo del Instituto de Madrid como Director.

## II. UNA VIDA AL SERVICIO DE LA "COMPRENSIÓN" DE LA VIDA COTIDIANA DESDE LA ARQUEOLOGÍA

Es en su ciudad natal, Augsburgo (Augusta Vindelicum, capital romana de la provincia Raetia en Alemania del Sur) donde, aun siendo escolar, toma el primer contacto con la arqueología al observar muchas excavaciones de emergencia como consecuencia de la reconstrucción después de la II Guerra Mundial. Las experiencias infantiles marcan siempre y en el caso de Thilo Ulbert fueron decisivas.

En el transcurso de su carrera académica (1959-1966) participa en numerosas excavaciones en Alemania, algunas de ellas de gran renombre (como por ejemplo la de la ciudad celta de Manching o del monasterio carolingio de Frauenchiemsee). En Alemania el trabajo arqueológico de campo se estudia principalmente desde la *Vorgeschichte* (Prehistoria), teniendo la Arqueología Clásica un marcado carácter artístico. Ulbert comienza llevado por su afición a la excavación orientado hacia la Prehistoria, pero el interés en sus estudios en las Universidades de Múnich y Friburgo va trasladándose del campo de la Prehistoria a la Arqueología Clásica hasta concluir en lo que va a ser su vocación: la Arqueología Paleocristiana. En Friburgo y gracias a Edward Sangmeister, el joven Ulbert se interesa por la Prehistoria en la Península Ibérica, pero su director de tesis, Johannes Kollwitz, le acerca a la Antigüedad Tardía y a la Época Paleocristiana en las capitales históricas del Mediterráneo. La elaboración de su tesis doctoral (*Studien zur dekorativen Reliefplastik im östlichen Mittelmeerraum 4.-10.Jh.n.Chr.)* le lleva desde los países de la antigua Yugoslavia hasta Siria.

Después de doctorarse en la Universidad de Friburgo en 1966, se traslada a Madrid para trabajar entre 1967 y 1968 en el Instituto Arqueológico Alemán. En estos dos años, Thilo Ulbert documenta los restos de una basílica paleocristiana, El Germo, con un edificio profano adyacente, que había sido excavado con anterioridad. Elabora un primer plano de la ruina de la basílica de Valdecebadar (Olivenza) descubierta por él y empieza con trabajos de limpieza en la también ya excavada ruina de Casa Herrera (Mérida). Esta última basílica es investigada por él, junto con L. Caballero, en los años siguientes.

Entre 1969 y 1970, Thilo Ulbert se dedica a la docencia en la recién creada Universidad de Bochum (Renania), donde crea una amplia biblioteca específica para los campos de la Arqueología Paleocristiana y Bizantina e Historia del Arte. Al mismo tiempo colabora con el Instituto Arqueológico Alemán como especialista para cerámica procedente de la Antigüedad Tardía en Elephantine (Egipto) y emprende un decisivo viaje de estudios, que le lleva a San Petersburgo, Kiew, Armenia y Georgia.

En 1971 se hace cargo de la dirección de un proyecto de investigación de la Universidad de Múnich sobre la Antigüedad Tardía en los Alpes. Con este fin, realiza excavaciones en la fortaleza central de la tardorromana *Claustra Alpium Juliarum* [Ad Pirum (Hru_ica)] en Eslovenia. En un segundo proyecto desarrollado en este mismo país y dedicado a la investigación de una excavación antigua y ya publicada en *Vranje* (Sava Superior), logra obtener unos resultados completamente nuevos y sorprendentes. El complejo, tres edificios de culto cristiano de distintas funciones, un pueblo y un cementerio, es un documento fehaciente de la transición de la Antigüedad Tardía romana a la llegada de los ostrogodos y, más tarde, de los longobardos en el sureste de los Alpes.

El año 1975 se ve marcado por su nombramiento como funcionario del Instituto Arqueológico Alemán, en el cual se hace responsable del Departamento de Arqueología paleocristiana y bizantina en su sede central de Berlín. Al mismo tiempo asume la dirección de las excavaciones del Instituto Arqueológico Alemán en **Resafa/Sergiupolis**, Siria, la cual mantiene hasta el día de hoy. Se trata del proyecto continuado más antiguo y duradero para el estudio de la Antigüedad Tardía y Épocas paleocristiana, bizantina e islámica en Oriente Próximo (comienzo del proyecto en 1952). En 1988 es nombrado director del Instituto Arqueológico Alemán en Damasco.

Madrid le vuelve a recibir en 1994 cuando toma posesión de su puesto de director del Instituto Arqueológico Alemán en la capital española. A pesar de que desde ese momento su trabajo se concentra en la Península Ibérica, Ulbert sigue dirigiendo las investigaciones que continúan en Resafa. Conjuntamente con M. Orfila (Granada) y F. Tuset (Barcelona) realiza excavaciones entre 1997 y 2000 en **el complejo paleocristiano de Son Fadrinet** (Campos, Mallorca) y entre 2001 y 2003 se dedica a su antiguo proyecto, **la basílica paleocristiana de Valdecebadar (Olivenza)** elaborando una documentación completa y detallada del terreno con excavaciones en el cementerio y en los edificios profanos de los alrededores de la iglesia.

Para Ulbert la excavación no es una aventura campestre. Uno de sus principios fundamentales es la publicación de sus investigaciones, excavaciones y prospecciones en el menor tiempo posible después de su terminación. A ello le lleva la dignidad intelectual del arqueólogo de raza y la pasión del investigador para quien la arqueología es una manera fundamental de llegar a los hombres de la cultura que excava. Por lo mismo no vacila en aprovechar las ocasiones que se le presentan para conceptuar y exponer los problemas y resultados de su trabajos en incontables conferencias que da en congresos y coloquios a nivel nacional e internacional. Sus prolongados viajes son un placer pero sobre todo constituyen aventuras de investigación que le permiten la continua realización de estudios paralelos. Es también por esta pasión conceptualizante por lo que, como profesor extraordinario de la Universidad de Múnich se dedica a la docencia siempre que puede compaginarlo con su cargo de Director de los Institutos de Damasco y Madrid. El contacto con los estudiantes es un desafío que siempre afronta con placer porque le obliga a acercarse a unos oyentes interesados y puede poner en común con ellos sus ideas y planteamientos.

El tema central de sus investigaciones son los datos y problemas de la continuidad entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media (tanto en Occidente como el Oriente bizantino e islámico hasta aproximadamente 1000 d. C.). Así resulta lógico que sus estudios inevitablemente se extiendan a todo el Mediterráneo, y las regiones próximas a él. Aunque sus intereses en este contexto no se cierran por principio a los hallazgos de los trabajos de campo, los temas que más le interesan se ocupan fundamentalmente de la arquitectura, y especialmente de la arquitectura eclesiástica. En el transcurso de su larga experiencia en el campo de las excavaciones ha podido demostrar en repetidas ocasiones que puede ser especialmente fructuoso concentrarse en el estudio de monumentos que ya habían sido investigados con anterioridad. De este modo y con los métodos más modernos, Ulbert logra sacarles los secretos mejor guardados a monumentos en Alemania, Eslovenia, Siria y también en España. Siempre que es posible, no sólo investiga la iglesia en sí sino también el contexto histórico de la población a la que pertenece cuando no se trata de un centro urbano definido. La articulación de la vida manifiesta en la complejidad de los datos arqueológicos constituye la gran fascinación de Thilo Ulbert.

Es esa la razón por la que en el caso del estudio de un edificio de culto, una iglesia, además de concentrarse en las cuestiones obvias de tipología y decoración, profundiza especialmente en el aspecto litúrgico, siendo éste el único determinante para reconstruir la vida de una iglesia a

pesar de que lo que se contempla son meras ruinas. En este estudio litúrgico incluye: la distribución de las distintas zonas litúrgicas del interior, la existencia y posición de zonas funcionales como baptisterio, habitaciones laterales al ábside, etc. Ulbert interpreta las distintas formas arquitectónicas básicamente según sus condicionantes litúrgicos. Su trabajo, obviamente, se concentra en la investigación de fuentes primarias, es decir, en excavaciones, y la presentación autocrítica de resultados nuevos como base para discusiones científicas. Pero en su afán de llegar a levantar y recrear imaginativamente y hacer vivir la vida cultual de la época en el templo que se estudia, nuestro arqueólogo goza cuando puede contar con fuentes escritas antiguas. Sus conocimientos consolidados de los monumentos en cuestión en todo el área del Mediterráneo le permiten un claro juicio con respecto a las interacciones existentes o probables en contra de especulaciones que se levantan en muchas ocasiones sin el menor fundamento. Todas sus observaciones desembocan finalmente en preguntas por las relaciones histórico-evolutivas a nivel regional o más allá.

En la proyección crítica de su labor y en su docencia, lo que a él le sirve de norma, lo aplica también cuando analiza publicaciones de otros autores en su mismo campo científico, o cuando discute publicaciones o libros en sus múltiples actuación docentes. El repaso a sus publicaciones constituye un comprobante indiscutible de todo lo dicho y es la mejor comprobación de una vida fecunda en investigación y magisterio.

Thilo Ulbert ha tenido la fortuna de celebrar, durante su dirección en el Instituto Alemán de Madrid, el medio siglo de presencia en la capital de España de esta prestigiosísima institución. Hemos de hacer constar que la imagen investigadora del Director se adecúa perfectamente a la imagen del Instituto. Ulbert ha sido para España la perfecta encarnación del espíritu del centro investigador. Como investigadores españoles le felicitamos y le damos las gracias.

## III. PUBLICACIONES DE THILO ULBERT

### Libros

*Studien zur dekorativen Reliefplastik des östlichen Mittelmeerraumes (Schrankenplatten des 4.-10. Jhs.n.Chr.), Miscellanea Byzantina Monacensia* 10, 1969.

*Vranje bei Sevnica – Frühchristliche Kirchenanlagen auf dem Ajdovski Gradec*, con P. Petru. *Catalogi et Monographie, Narodni Muzej Ljubljana* 12, 1975.

*La basílica paleocristiana de Casa Herrera en las cercanías de Mérida (Badajoz)*, con L. Caballero Zoreda, (*Excavaciones Arqueológicas de España* 89), Madrid 1976.

*Frühchristliche Basiliken mit Doppelapsiden auf der Iberischen Halbinsel. Studien zur Architektur- und Liturgiegeschichte. Archäologische Forschungen des Deutschen Archäologischen Instituts* 5, 1978.

*Ad Pirum (Hru_ica) – Spätrömische Paßbefestigug in den Julischen Alpen* (con aportaciones de U. Giesler, M., Mackensen, D. Steinhilber). *Münchner Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte* 31, 1981.

*Die Basilika des Heiligen Kreuzes in Resafa-Sergiupolis* (con aportaciones de J. Bayer, P.-L. Gatier, D. Grosser, R.G. Khoury, M. Mackensen, C. Römer). *RESAFA* II 1986.

*Der kreuzfahrerzeitliche Silberschatz aus Resafa-Sergiupolis* (con aportaciones de R. Degen, G. Eggert, H. de Pinoteau u.a.) *RESAFA* III 1990.

*Basilica C und Almundirbau in Resafa-Sergiupolis*, *RESAFA* VII 2004 (en preparación).

**Artículos**

«Römische Gefäße mit Schlangen- und Eidechsenauflagen aus Bayern», *Bayerische Vorgeschichtsblätter* 28, 1963, 57-66.
«Kapitellkunst», *Byzanz und der Christliche Osten, Propyläenkunstgeschichte* 3, 1968, 209f.
«El Germo, Kirche und Profanbau aus dem frühen 7.Jh.», *Madrider Mitteilungen* 9, 1968, 329-298.
«Untersuchungen zu den Kleinfunden aus S'Illot (Mallorca). Ein Bronzeanhänger des 6. Jhs. n. Chr.», *Madrider Mitteilungen* 10, 1969, 317-322.
«Untersuchungen zu den byzantischen Reliefplatten des 6.-8. Jhs. n. Chr. im östlichen Mittelmeergebiet», *Istanbuler Mitteilungen* 19/20, 1969/70, 339-357.
«Skulptur in Spanien (6.-8. Jh.)», en *Internationales Kolloquium für frühmittelalterliche Plastik*, Heidelberg, 1971, 25-34.
«Keramikstempel aus Elephantine (Oberägypten)», *Kairoer Mitteilungen* 27, 1971, 235-242.
«El Germo, Una basílica y un edificio profano de principios del siglo VII», *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes* XL, 1971, 149-186.
«Hispania», en *Reallexikon für Byzantinische Kunst* III, 1973, 152-205.
«Die westgotenzeitliche Kirche von Valdecebadar bei Olivenza (Prov. Badajoz)», *Madrider Mitteilungen* 14, 1973, 202-216.
«Archäologische Ausgrabungen in Jugoslawien (Vranje und AD PIRUM)», en *Südosteuropa und Südosteuropa-Forschung der Deutschen Forschungsgesellschaft*, Hamburg 1976, 107-113.
«Eine neuentdeckte Inschrift aus Resafa (Syrien)», *Archäologischer Anzeiger* 1977, 563-596.
«Das spätantike Resafa, Eine Pilgerstätte in der Wüste», *Anno* 66, 1978, 1-3.
«Zur Siedlungskontinuität im südöstlichen Alpenraum (vom 2. bis 6. Jh. n. Chr.)», *Vorträge und Forschungen* 25, 1979, 141-157.
«Vranje b. Sevnica, Siedlungsgeschichtliche Untersuchungen», *Arheoloski Vestnik* (Ljubljana) 30, 1979, 695-714.
«Zwei sigmaförmige Mensaplatten aus Syrien», en *Pietas* (Homenaje para B. Kötting), *Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband* 8, 1980, 559-565.
«Johannes Kollwitz», *Neue Deutsche Biographie* 12, 1980, 468f.
«Resafa-Sergiupolis, Wallfahrtsort und Residenz», en *Land der Baal*, Exposición en Berlín 1982, 356-360.
«Resafa», en *Le monde de la Bible* 31, 1983, 28-31.
«Resafa-Sergiupolis (1976-1983)», *Annales archéologiques arabes syriennes* 1983, 2 69-82.
«Die religiöse Architektur im östlichen Illyricum », en *Actes du X^e Congrès International d'Archéologie Chrétienne, Thessaloniki (1980),* 1984, I 19-30.
«Resafa-Sergiupolis (Nordsyrien). Arbeiten 1976-1980», en *Actes du X^e Congrès International d'Archéologie Chrétienne, Thessaloniki (1980)* 1984, II 635-640.
«Introducción a la serie RESAFA», M. Mackensen, *Eine befestigte spätantike Anlage vor den Stadtmauern von Resafa*, *RESAFA* I (1984) VII-X.
«Resafa-Sergiopoli», *XXXV Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, 1988, 357-369.
«Zur liturgisch-funktionellen Ausstattung spätantiker Kirchen des Alpenraums», en *Die Bajuwaren (von Severin bis Tassilo 488-788) Austellung Rosenheim/Mattsee* 1988, 287-292.
«Bischof und Kathedrale (4.-7. Jh.). Archäologische Zeugnisse in Syrien», en *Actes du XI^e Congrès International d'Archéologie chrétienne, 1989*, Bd.1, 429-456.

«Villes et fortifications de l'Euphrate à l'époque paléo-chrétienne, IVe-VIIe siècles», en *Archéologie et histoire de la Syrie*, 2, 1989, 282-296.
«Hispania I (landesgeschichtlich)», en *Reallexikon für Antike und Christentum* XV 1990, 607-646.
«The Silver Treasure of Resafa/Sergiupolis», en *The Near East, Antiquity I*, Amman 1990, 105-110.
«Ein spätantikes Sigillata-Tablett aus Resafa», en *Resurrecting the Past, a Joint Tribute to Adnuan Bounni*, Leiden 1990, 317-324.
«Eine Türsturzinschrift aus Resafa-Sergiupolis» (mit P.-L. Gatier), *Damaszener Mitteilungen*, 1991, 169-182.
«Nachuntersuchungen im Bereich der frühchristlichen Basilika von Casa Herrera bei Mérida», *Madrider Mitteilungen*, 1991, 185-207.
«Beobachtungen im Westhofbereich der Großen Basilika von Resafa», *Damaszener Mitteilungen*, 1992, 403-416.
«Beiträge», *The Art of Medieval Spain (a.d. 500-1200), Catálogo a la Exposición en el Metropolitan Museum*, New York 1993, 45-49.
«Resafa-Sergiupolis, Archäologische Forschungen in der nordsyrischen Pilgerstadt in: Syrien, von den Aposteln zu den Kalifen», *Exposición en Linz* 1993, 112-127.
«Ein umaiyadischer Pavillon in Resafa-Rusafat Hi_am», *Damaszener Mitteilungen*, 1993, 213-231.
«Resafa-Sergiupolis: Fouilles récentes dans une ville de pèlerinage syrienne », en *Syrie: Mémoire et Civilisation*. Exposición en Paris 1993, 341-344.
«Frühes Christentum in Syrien aus archäologischer Sicht», en *Christen zwischen Wüsten und Oasen,* 1994, 66-67.
«Deutsche Archäologie im Ausland: Syrien», en *Archäologie in Deutschland* 1995/I, 12-17.
«Die Bedeutung Helmut Schlunks für die frühchristliche Archäologie Spaniens», *Madrider Mitteilungen* 1995, 60-65.
«Rhesapha», en *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale Suppl*. II, 1996, 729-730.
«La iglesia de época visigoda de Valdecebadar en las proximidades de Olivenza», *Encuentros* 3 (Olivenza), 1997, 117-144.
«Conservación del patrimonio urbanístico en las ciudades del próximo oriente», en *Congreso Ciudades históricas vivas, ciudades del pasado; pervivencia y desarrollo*, Mérida 1997, 203-209.
«Deutsches Archäologisches Institut», en *Archaeology in the Near East*, 2, 1997, 445-446
«Rusafa», en *Archaeology in the Near East*, 4, 1997, 149-150.
«Ugarit, Latakia, Arwad, Amrit, Tartous», en *Ciudades antiguas del mediterráneo* 1998, 289-291.
«Syrien und Byzanz», *Damaskus-Aleppo, 5000 Jahre Stadtentwicklung in Syrien*, Exposición en Oldenburg 2000, 45-50.
«Resafa-Vom Kastell zur Kalifenresidenz», en *Archäologische Entdeckungen. Die Forschungen des Deutschen Archäologischen Instituts im 20. Jh.*, 2000, 129-136.
«Informe preliminar de los trabajos en el conjunto paleocristiano de Son Fadrinet (Campos, Mallorca)», (en colaboración con) Margarita Orfila und Francesc Tuset, en *V. Reunión de Arqueología cristiana hispánica* 2000, 237-241.
«Procopius, de aedificiis. Einige Überlegungen zu Buch II, Syrien», *Antiquité Tardive* 8, 2000, 137-147.
«Resafa», *Stadtforschung* (Projekte des Deutschen Archäologischen Instituts, Exposición en Berlín) 2001, 86-87.

«Die umaiyadische Anlage von Cholle (Al-Hulla)», M. Konrad, *Der spätrömische Limes in Syrien, RESAFA* V, 2001, 19-22.
«Zur späten christlichen Anlage von Qusair as-Saila (Tetrapyrgium)», en M. Konrad, *Der spätrömische Limes in Syrien, RESAFA* V, 2001, 64-67.
«La residencia rural omeya de Hallul-Cholle (Siria)», en *La islamización de la Extremadura romana, Cuadernos Emeritenses* 17, 2001, 191-221.
«Die frühchristliche Anlage von Son Fadrinet (Campos, Mallorca), Die Architekturbefunde», *Madrider Mitteilungen* 43, 2002, 239-275.
«Arquitectura y decoración de los últimos omeyas en Oriente: el caso de Rusafa», *Cuadernos de Madinat al-Zahra* 5, 2003, 81-94.
«Basilica de Casa Herrera, Mérida», en *Repertorio de Arquitectura Cristiana en Extremadura, Anejos de EespA* XXIX, 2003, 67-72.
«Iglesia de Valdecebadar, Olivenza», en *Repertorio de Arquitectura Cristiana en Extremadura, Anejos de AespA* XXIX, 2003, 96-98.
«Stadttore in byzantinischer Zeit», en *Stadttore – Puertas de la Ciudad, Bautyp und Kunstform –Tipo arquitectónico y forma artística. Coloquio Internacional, Toledo 2003* (en prensa).
«El Instituto Arqueológico Alemán y la arqueología en la Península Ibérica», en *La antigüedad como argumento III,* Sevilla 2004 (en prensa).
«Resafa-Sergiupolis und der kreuzfahrzeitliche Silberschatz», en *Die Kreuzzüge*. Exposición, Maguncia 2004, 497-503.
«El yacimiento paleocristiano de Son Fadrinet (Campos, Mallorca)», *Mayurqa* 2004 (en prensa).
«Die frühchristliche Anlage von Valdecebadar bei Olivenza (Prov. Badajoz)», *MM* 46, 2005 (en prensa).